litrus.

Pengantar FIQH SOSIAL

Dr. Mohammad Isfironi., Drs., M.H.I.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN AMPEL

SURABAYA – INDONESIA

Pengantar
FIQH SOSIAL

Dr. Mohammad Isfironi., Drs., M.H.I.

Penerbit litnus.

PENGANTAR FIQH SOSIAL

Ditulis oleh:
Dr. Mohammad Isfironi., Drs., M.H.I.

Diterbitkan, dicetak, dan didistribusikan oleh
PT. Literasi Nusantara Abadi Grup
Perumahan Puncak Joyo Agung Residence Kav. B11 Merjosari
Kecamatan Lowokwaru Kota Malang 65144
Telp : +6285887254603, +6285841411519
Email: literasinusantaraofficial@gmail.com
Web: www.penerbitlitnus.co.id
Anggota IKAPI No. 340/JTI/2022

Hak Cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak baik sebagian ataupun keseluruhan isi buku dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Cetakan I, Juli 2024

Editor: Muhamad Risqil Azizi, M.H.I.
Perancang sampul: Hasanuddin
Penata letak: Hasanuddin

ISBN : 978-623-114-973-2

viii + 80 hlm. ; 14,8x21 cm.

©Juli 2024

Prakata Penulis

Buku ini sejatinya merupakan bagian dari tesis penulis yang berjudul Pemikiran Keagamaan Kiai di Situbondo (Studi Pemikiran Fiqh dalam Merespon Masalah Sosial Keagamaan) pada tahun 2002. Dalam kehidupan sebagian masyarakat di Indonesia, terutama di Situbondo, Kiai/Ulama/Ajengan menduduki posisi sentral. Kiai dihormati karena memiliki pengetahuan agama yang mendalam dan memiliki integritas moral yang tinggi. Kepemimpinan kiai tidak hanya terbatas dalam persoalan keagamaan, namun juga persoalan kemasyarakatan lainnya. Fungsi yang demikian itu oleh Cliffort Geertz disebut sebagai *cultural broker* (makelar budaya).

Seorang kiai, umumnya, pernah menempuh pendidikan pondok pesantren guna mempelajari ilmu-ilmu agama Islam, terutama ilmu Fiqh. Tradisi yang dijalani di pondok pesantren, yang memiliki life pattern, mores and internal authority yang berbeda dengan masyarakat di luarnya kelak sangat mempengaruhi cara berpikir dan bertindak para kiai.

Sebagai *center of solidarity*, kiai hampir selalu terlibat pada persoalan sosial keagamaan. fiqh merupakan produk ijtihad para ulama digunakan oleh para kiai sebagai suatu kerangka berpikir atau pendekatan untuk menjawab setiap persoalan yang muncul

di tengah-tengah masyarakat. Fiqh yang demikian dikenal dengan sebutan Fiqh Sosial, dengan tokoh-tokoh pencetusnya antara lain KH. Sahal Mahfudh dan KH. Ali Yafie.

Para kiai juga memiliki keprihatinan terhadap persoalan sosial keagamaan yang berkembang di sekitarnya, antara lain: menurunnya kualitas akhlaq masyarakat, rendahnya kepedulian menjalankan ibadah terutama salat, lemahnya pendidikan keagamaan, masalah prostitusi, perjudian, dan pencurian.

Bagi para kiai, untuk menyelesaikan persoalan di atas tidak cukup hanya merujuk pada kitab-kitab fiqh yang ditulis para ulama ratusan tahun yang lalu dengan setting masyarakat timur tengah. Namun juga harus mempertimbangkan faktor-faktor yang sifatnya lebih kontekstual dengan dasar kemaslahatan (*tasharruf al-imam 'ala ar-ra'iyyah manuthun bi al-mashlahah*). Dengan demikian, dalam menyelesaikan persoalan harus dilihat dari akar masalahnya terlebih dahulu. Pendekatan fiqh yang hitam putih, walaupun dapat memberikan kepastian hukum, belum menjamin menyelesaikan masalah.

Untuk kepentingan praktis, buku ini hanya akan mengkaji konsepsi fiqh sosial yang terdiri dari pembahasan fiqh atau hukum Islam secara umum. Karakteristik hukum Islam sebagai sesuatu yang dinamis yang berfungsi juga sebagai *a tool of social engineering* bagi masyarakat muslim dalam sejarah panjangnya. Dengan demikian akan dapat kita lihat bagaimana kemampuan fiqh dalam menghadapi persoalan sosial keagamaan yang muncul seiring dengan perkembangan masyarakat.

Setelah itu, dibahas pula upaya-upaya pembumian fiqh yang telah dilakukan sehingga muncul fiqh sosial sebagaimana yang telah dicoba untuk diikhtiari di Indonesia oleh KH. Sahal Mahfudh dan KH. Ali

Yafie, sembari menambahkan wacana Fiqh Sosial Kontemporer yang digagas oleh Amin Abdullah.

Penulis berterima kasih kepada pihak-pihak yang terlibat dalam penerbitan buku ini. Semoga buku ini dapat berdampak manfaat. Amin.

Penulis

PONDOK PESANTREN SALAFIYAH SYAFI'IYAH SUKOREJO
UNIVERSITAS IBRAHIMY
Jl. KHR. Syamsul Arifin No. 1-2 Sumberejo Banyuputih Po. Box. 2 Kp. 68374 Fax. (0338) 453088
Sumberejo Banyuputih Situbondo Jawa Timur
https://ibrahimy.ac.id/

Daftar Isi

Prakata Penulis iii
Daftar Isi vii

BAB I
Pendahuluan 1

BAB II
Konsepsi, Sejarah, dan Dinamika Pemikiran Fiqh Islam 5
A. Pengertian Fiqh dan Syariah 5
B. Karakteristik Hukum Islam 10
C. Sejarah Perkembangan Fiqh 13

BAB III
Upaya Ijtihad Membumikan Hukum Islam dengan Fiqh Sosial 47
A. Fiqh: Dari Ortodoksi Menuju Paradigma "Pemaknaan Sosial" 47
B. Kiai dan Wacana Fiqh Sosial 51
C. Fiqh Sosial: Jawaban Kiai atas Persoalan Umat 56

D. Fiqh Sosial Era Kontemporer: Perjumpaan Agama dan Sains 65

BAB IV

Penutup 73

Daftar Bacaan 75

Profil Penulis 79

BAB I
Pendahuluan

Dalam kajian hukum Islam, terdapat rumusan kaidah yang menyatakan bahwa teks-teks keagamaan bersifat terbatas, sedangkan persoalan yang dihadapi oleh manusia bergerak dinamis.[1] Al-Qur'a n dan as-Sunnah, sebagai dasar utama hukum Islam memang telah menyediakan pelbagai jawaban bagi umat manusia dalam menjalani kehidupan. Namun demikian, jawaban-jawaban yang diberikannya tidaklah mencakup seluruh detil-detil persoalan.

Terdapat banyak persoalan yang tidak terdapat jawabannya secara spesifik dalam al-Qur'an dan as-Sunnah. Berbagai bentuk kemajuan teknologi yang berkembang saat ini, seperti rekayasa genetika, transaksi berbasis fintech digital, dan lain semacamnya membutuhkan upaya serius (*ijtihad*) untuk merumuskan pandangan hukum Islam tentang persoalan-persoalan tersebut.

Persoalan-persoalan baru sesungguhnya tidak hanya dihadapi oleh masyarakat muslim saat ini. Saat era kenabian berakhir yang ditandai oleh wafatnya Nabi Muhammad SAW., praktis generasi umat

[1] Muhammad bin Ahmad Ibnu Rusyd, ***Bidayat Al-Mujtahid Wa Nihayat Al-Muqtashid*** (Kairo: Dar al-Hadits, 2004). 4

Islam setelahnya harus merumuskan pandangan keislaman secara mandiri apabila mendapati persoalan sosial-keagamaan baru yang belum pernah terjadi saat Nabi masih hidup. Dari situlah, landasan hukum Islam mengalami perkembangan, tidak hanya al-Qur'an dan as-Sunnah, melainkan juga hasil olah pikir generasi setelah wafatnya Nabi (sahabat, tabi'in, tabi'it tabi'in).

Oleh karena tidak terdapat otoritas tunggal yang dapat memberikan jawaban atau kepastian hukum bagi persoalan-persoalan baru tersebut, perbedaan pandangan di kalangan umat Islam menjadi sebuah keniscayaan. Dalam perkembangannya, lahirlah mazhab-mazhab pemikiran di kalangan umat Islam. Perbedaan tersebut tidak semata karena perbedaan dalam memahami teks-teks keagamaan, tetapi juga tantangan konteks sosiologis yang melingkupi pembaca teks-teks tersebut. Para tokoh dalam mazhab-mazhab tersebut memahami bahwa tidaklah cukup memahami teks untuk merumuskan pandangan keagamaan, pemahaman terhadap konteks sosiologis juga diperlukan supaya pandangan keagamaan yang dihasilkan dapat mewujudkan kemaslahatan.[2]

Pemikiran-pemikiran mazhab tersebut semakin kokoh dengan dibukukannya pandangan-pandangan keagamaan tokoh-tokohnya. Dalam kajian hukum Islam (baca: fiqh), terdapat empat mazhab yang dianut oleh mayoritas masyarakat muslim saat ini, yaitu mazhab Maliki, Hanafi, Syafi'i, dan Hambali. Kitab-kitab fiqh yang dikarang oleh ulama dari berbagai mazhab tersebut menjadi rujukan umat Islam dalam menjalankan laku keagamaannya.

---

[2] Salah satu kode etik seorang mufti (konsultan hukum Islam), ia harus melakukan perenungan ulang terhadap persoalan yang ditanyakan kepadanya walaupun ia telah menjawab persoalan tersebut sebelumnya. Sebab, kondisi dan situasi penanya boleh jadi berbeda dengan penanya sebelumnya. Lihat: Zakariya al-Anshari, ***Ghayat al-Wushul*** (Surabaya: al-Hidayah), 80.

Munculnya mazhab-mazhab tersebut menghadirkan masalah baru di tubuh umat Islam, yaitu fanatisme bermazhab. Sikap semacam ini tidak hanya menyuburkan konflik di tubuh umat Islam. Efek samping lainnya, pemikiran mazhab tersebut dianggap memadai untuk menjawab persoalan di setiap masa. Kitab-kitab fiqh mazhab tersebut—dalam kadar tertentu—dikultuskan sebagaimana kitab suci. Ia menjadi rujukan utama—bahkan satu-satunya—untuk menjawab persoalan baru yang mengemuka.

Dengan sikap semacam itu, wacana fiqh yang sesungguhnya terbuka terhadap realitas sosial sehingga terbuka pula memberikan berbagai alternatif jawaban justru dicurigai sebagai sumber kejumudan berpikir. Pandangan fiqh atau fatwa-fatwa para fuqaha yang terbukukan dalam kitab-kitab fiqh tidak lagi dianggap jawaban atas persoalan yang bersifat temporal, melainkan solusi eternal untuk setiap persoalan. Pandangan-pandangan ulama yang tertuang dalam kitab-kitab fiqh diikuti secara tekstual (*qauly*) tanpa melihat konstruk metodologis (*manhajy*) serta sosiologis di baliknya.

Untuk menghindari degradasi kajian fiqh tersebut, para pemikir hukum Islam berupaya untuk melakukan revitalisasi kajian fiqh *mazhaby* tersebut. Fiqh mazhab tidak hanya diikuti secara tekstual, tetapi dioptimalkan pula kerangka metodologisnya (*fiqh manhajy*). Upaya untuk itu dilakukan dengan cara menggalakkan penggunaan *al-qawa'id al-ushuliyyah* dan *al-qawa'id al-fiqhiyyah*. Walaupun kaidah-kaidah tersebut dirumuskan di abad pertengahan, ia masih relevan digunakan untuk mengembangkan fiqh, sebab ruang lingkup kaidahnya menjangkau secara global.

Di Indonesia, upaya semacam itu dilakukan di antaranya oleh Sahal Mahfudh dan Ali Yafie lewat pemikiran fiqh sosial. Dengan pemikirannya ini, keduanya berupaya mengembalikan fiqh bukan

semata-mata sebagai produk hukum atau alat rekayasa sosial sesuai prinsip *the law as a tool to the social engineering*. Lebih dari itu, ia berpotensi sebagai sarana pembebasan dan emansipasi sosial.

Pada buku ini akan dibahas tentang konsepsi fiqh sosial yang terdiri dari pembahasan fiqh atau hukum Islam secara umum. Karakteristik hukum islam sebagai sesuatu yang dinamis yang berfungsi juga sebagai *a tool of social engineering* bagi masyarakat muslim dalam sejarah panjangnya, selanjutnya menjadi urgen dibahas. Dengan demikian akan dapat kita lihat bagaimana kemampuan fiqh dalam menghadapi persoalan sosial keagamaan yang muncul seiring dengan perkembangan masyarakat.

Kemudian dibahas pula upaya-upaya pembumian fiqh yang telah dilakukan sehingga muncul fiqh sosial sebagaimana yang telah dicoba untuk diikhtiari di Indonesia oleh Kiai Sahal Mahfudh dan Kiai Ali Yafie. Pemikiran fiqh kiai terhadap masalah prostitusi dan pertanahan akan memberikan gambaran secara teoritik bagaimana sesungguhnya pola pemikiran kiai terhadap masalah-masalah sosial keagamaan. Di samping itu, akan dikaji pula tentang pemikiran Fiqh sosial menurut Amin Abdullah dalam konteks perjumpaan hukum Islam dengan keilmuan kontemporer.

BAB II

Konsepsi, Sejarah, dan Dinamika Pemikiran Fiqh Islam

A. Pengertian Fiqh dan Syariah

Seringkali *fiqh* dan *syariah* dimaknai sama sebagai sesuatu yang setali tiga uang. Padahal keduanya memiliki pengertian yang berbeda. Secara garis besar, fiqh adalah jabaran praktis dari syariah. Agar pengertian tentang fiqh tidak tumpang tindih dengan syariah, maka pengertian kedua perlu ditegaskan terlebih dahulu.

Secara kebahasaan, syariah memiliki dua makna, yaitu: *Pertama* berarti jalan yang lurus (*thariqatun mustaqimatun*), arti ini sebagaimana firman Allah:

ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

"*Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama) itu, maka ikutilah syariat itu*". *(QS. Al-Jatsiyah: 18).*

Kedua, berarti berjalan menuju tempat yang mengalir (mata air) dengan maksud untuk diminum atau tangga atau juga tempat naik yang bertingkat-tingkat. Gibb menyebut sebagai *the road to the watering place atau the clear path to the followed* (jalan terang yang diikuti).[3]

Sedangkan dari segi terminologi (istilah), syariah menurut beberapa pakar antara lain sebagai berikut:

Menurut al-Jurjani, adalah seruan untuk tetap beribadah sekaligus sebagai titian dalam beragama. Menurut al-Tahanawi adalah sesuatu yang diundangkan Allah kepada hamba-hamba-Nya berupa hukum-hukum agama yang telah dipraktikkan oleh para Nabi, termasuk Nabi Muhammad SAW, baik yang berhubungan dengan ibadah amaliyah yang pembahasannya terdapat dalam ilmu Fiqh, atau berkaitan dengan masalah akidah yang pembahasannya terdapat dalam ilmu Kalam.[4]

Pendapat senada diungkapkan pula oleh Sya'ban Muhammad Ismail dengan lebih terfokus:

الشَّرِيْعَةُ هِيَ مَا سَنَّهُ اللهُ لِعِبَادِهِ مِنْ أَحْكَامٍ عَقَائِدِيَّةٍ أَوْ عَمَلِيَّةٍ أَوْ خُلُقِيَّةٍ

[3] HAR. GIB and J.H. Kramer, ***Shorter Encyclopedia of Islam*** (London: Luzzac & C.O., 1961), 102.

[4] Wahbah az-Zuhaily, ***Al-Qur'an al-Karim Bainatuhu al-Tasyri'iyat wa Khasshaishuhu al-Hadariyya***t, ter. M. Thohir (Yogyakarta: Dinamika, 1996), 17.

"Syariah adalah apa yang telah ditetapkan oleh Allah untuk hamba-Nya, baik dalam bidang keyakinan/I'tiqadiyah, perbuatan/amaliyah, dan akhlaq.[5]

Lebih lanjut Mahmud Syaltout memberikan pengertian syariah sebagai hukum atau aturan yang diciptakan Allah atau hukum yang diciptakan secara garis besarnya agar manusia berpegang kepadanya di dalam realisasinya kepada Allah, kepada sesama muslim dan sesame manusia, alam lingkungan serta kepada kehidupan yang lebih luas.[6]

Secara umum dari definisi tersebut tergambar otoritas Allah SWT dalam memberikan hukum kepada hamba-hamba-Nya. Otoritas itu sama sekali meniadakan campur tangan manusia, karena syariat merupakan wewenang Allah secara mutlak. Karena cakupannya yang menyeluruh tersebut berarti Syariah tidak berbeda dengan *al-din* atau agama Islam itu sendiri. Dengan itu pula berarti, dengan memahami Syariah akan dapat memahami agama Islam.

Sedang menurut ahli fiqh, syariah adalah sejumlah hukum yang ditetapkan Allah kepada hamba-hamba-Nya agar mereka menjadi orang-orang yang beriman yang selalu melakukan sesuatu yang dapat membahagiakan mereka di dunia dan akhirat.[7]

Fiqh didefinisikan sebagai ilmu untuk mengetahui kumpulan-kumpulan dari berbagai aturan hukum syara' yang berkenaan dengan perbuatan manusia yang diperoleh dari dalil-dalilnya yang rinci. Definisi yang hampir sama juga diberikan oleh Abu Zahrah, yakni:

---

5 Sya'ban Muhammad Isma'il, ***al-Tasyri' al-Islami: Mashadiruh wa Athwaruh*** (Mesir: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1985), 7.

6 Mahmud Syaltout, ***Al-Islam Aqidah wa Syari'ah*** (Mesir: Dar al-Qalam, 1966), 12.

7 Wahbah az-Zuhaily, ***Al-Qur'an al-Karim Bainatuhu al-Tasyri'iyyat***, 17.

ilmu tentang hukum-hukum syara' yang bersifat *'amaly* tentang perbuatan lahir manusia yang diambil dari dalil-dalilnya yang rinci.[8]

Abdul Wahhab Khallaf mendefinisikan fiqh sebagai pengetahuan tentang hukum-hukum syariat Islam mengenai perbuatan manusia yang diambil dari dalil-dalil secara detail atau kodifikasi hukum-hukum syariat Islam tentang perbuatan manusia berdasarkan dalil-dalil secara detail.[9]

Jadi, hukum fiqh atau hukum ijtihadi ialah hukum Islam hasil ijtihad ulama berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an yang tidak *qath'i dalalah*-nya, yang merupakan interpretasi (*ra'yu*) terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang *dhanni* (multitafsir) tingkatannya dan hadis-hadis Nabi yang tidak mutawatir. Sedangkan hukum Syariah—supaya tidak salah memahami—adalah hukum Islam yang ditetapkan oleh ayat-ayat al-Qur'an yang muhkamat dan hadis nabi yang mutawatir, yang *qath'i dalalah*-nya. Hukum Syariah ini bersifat fix, eternal, universal, serta kebenarannya bersifat absolut karena merupakan wahyu ilahi yang jelas, sehingga tidak mungkin dilakukan takwil lain.

Dari definisi di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa yang menjadi perhatian ilmu fiqh adalah perbuatan lahir manusia yang ditinjau dari segi perlu atau tidaknya dilakukan penilaian menurut syara'. Dan di dalam kaitan ini, ulama sepakat untk membedakannya menjadi dalil-dalil yang berupa nash (teks) dan dalil-dalil yang bukan nash (non teks). Sumber-sumber non teks yang telah disepakati oleh semua ulama dari berbagai mazhab sunni ada dua macam, yakni ijma' dan Qiyas. Di samping kedua sumber ini, masih ada beberapa sumber non teks lainnya yang masih diperselisihkan penggunaannya, yakni: *istihsan*, *istishlah*, *istishhab*, '*urf*, dan sebagainya.

---

[8] Muhammad Abu Zahrah, ***Ushul al-Fiqh*** (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), 6.

[9] Abdul Wahhab Khallaf, ***Ilmu Ushul Fiqh*** (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), 11

Melihat sumber-sumber non teks, baik yang sudah disepakati maupun yang belum disepakati, dapat disimpulkan, bahwa pada dasarnya fiqh merupakan perpaduan antara wahyu dan nalar manusia. Dengan demikian, aturan-aturan yang terbukukan dalam berbagai kitab fiqh—yang merupakan hasil ijtihad ulama—jelas tidak dapat dilepaskan dari pengaruh cara pandang mansuia, baik secara pribadi maupun secara sosial.

Memang tidak semua cara pandang sosial—yang kemudian dapat diwujudkan dalam bentuk tradisi—dapat dilegitimasi menjadi aturan fiqh. Melainkan ada beberapa persyaratan agar suatu tradisi bisa diterima dan dilegitimasi menjadi aturan fiqh, misalnya tradisi tersebut tidak bertentangan dengan nash yang sharih. Namun, terlepas dari persyaratan yang harus ada, keterbukaan ini tidak hanya terjadi pada masa-masa pembentukan fiqh (*formative periods*), namun tradisi yang hidup pada masa Nabi pun—yang oleh para ulama didefinisikan sebagai sunnah—sarat dengan muatan tradisi masyarakat pra-Islam.

Oleh karena hukum Islam ijtihadi (fiqh) ini merupakan hasil pemahaman dan penalaran akal dengan metodologi (manhaj) tertentu, yang dipengaruhi oleh faktor-faktor lingkungan sosial budaya setempat, maka sangat mungkin akan memunculkan perbedaan-perbedaan pendapat dalam hukum fiqh tersebut. Perbedaan-perbedaan pendapat itu juga terjadi pada zaman Nabi, namun masih mudah untuk diselesaikan karena peranan Rasul sebagai pemegang otoritas tunggal.

Berdasarkan uraian tentang syarat dan hukum Islam (Fiqh) sebenarnya secara jelas dapat dibedakan berdasarkan dalil yang digunakan. Jika syariat didasarkan pada nash al-Qur'an[10] atau as-

[10] Abdul Wahhab Khallaf menyebutkan ada 368 ayat-ayat ahkam yang berkenaan tentang ahkam al-I'tiqadiyyah, ahkam khuluqiyyah, dan ahkam 'amaliyyah. Baca:

sunnah secara langsung, tanpa memerlukan penalaran, sedangkan hukum Islam didasarkan pada dalil-dalil yang dibangun oleh para ulama melalui penalaran atau ijtihad dengan tetap berpegang pada semangant yang terdapat pada syariat. oleh karena itu, jika syariat bersifat permanen, kekal, dan abadi, maka fiqh atau Hukum Islam bersifat temporer dan dapat berubah.

Namun demikian, seringkali dalam praktek keduanya sulit dibedakan. Misalnya ketika mengkaji suatu masalah dipergunakan nash al-Qur'an dan as-Sunnah, tetapi bersamaan dengan itu juga dipergunakan penalaran. Hal ini sangat dimungkinkan karena betapapun nash al-Qur'an secara faktual tidak bisa diubah namun interpretasi dan penerapan al-Qur'an dan as-Sunnah tersebut tetap memerlukan pilihan yang menggunakan akal.

B. Karakteristik Hukum Islam

Sebagaimana diketahui, bahwa hukum Islam, dalam dirinya mengandung dua unsur, yaitu: *pertama*, unsur konstanta, artinya bahwa hukum Islam itu berdiri di atas prinsip-prinsip yang kokoh, abadi, dan tak dapat diubah dan dikurangi. Tak lekang oleh panas tak lapuk oleh hujan. Bidang ini meliputi antara lain, nilai-nilai moral seperti keadilan, kejujuran, asas manfaat, tiada paksaan, yang bersifat universal dan abadi, serta segala tatanan yang merupakan identitas hukum Islam. Unsur inilah—sebagaimana disebut oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyyah—sebagai dasar Syariah yaitu kebijaksanaan dan kemaslahatan di dunia dan akhirat. Kemaslahatan ini terletak pada keadilan, belas kasihan, kesejahteraan dan kebijaksanaan

Abdul Wahhab Khallaf, ***Ilmu Ushul al-Fiqh***, 32. Lebih lanjut, Harun Nasution menyebutkan bahwa dari 368 ayat tersebut hanya 228 ayat-ayat 3,5% yang bekenaan dengan kemasyarakatan. Baca: Harun Nasution, ***Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya***, jilid II (Jakarta: UI Press, 1985), 8.

yang paripurna. Apapun yang menyimpang dari keadilan adalah penindasan, dari belas kasihan pada kekerasan, dari kesejahteraan pada kemiskinan dan dari kebijaksanaan pada kebodohan adalah sama sekali tidak ada kaitannya dengan syariat.[11]

Dalam *I'lam al-Muwaqqi'in*, murid Ibnu Taimiyyah itu menegaskan,

فَإِن الشَّرِيعَةَ مَبْنَاهَا وَأَسَاسَهَا عَلى الحِكَمِ وَمَصَالِحِ الْعِبَادِ، فِي المَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَهِي عَدْلٌ كُلُّهَا، وَرَحْمَةٌ كُلُّهَا، وَمَصَالِحُ كُلُّهَا، وَحِكْمَةٌ كُلُّهَا، فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ خَرَجَتْ عَنِ الْعَدْلِ إِلَى الْجَوْرِ، وَعَنِ الرَّحْمَةِ إِلَى ضِدِّهَا، وَعَنِ الْمصلحَة إِلَى الْمَفْسدَة، وَعَن الْحِكْمَة إِلَى الْعَبَث فليستْ من الشَّرِيعَة، وإِنْ أُدخلتْ فِيهَا بالتأويل، فالشَّرِيْعَةُ عَدْلُ اللهِ بَيْنَ عِبَادِهِ، وَرَحمَتُه بَينَ خَلْقِه، وظِلُّهُ فِي أَرْضِه وَحِكْمَتُهُ الدَّالَّة عَلَيْهِ وعَلى صِدْقِ رَسُوله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم أتم دلَالَةً وَأَصْدقهَا

"Sesungguhnya dasar dan asas syariat itu adalah kebijaksanaan dan kemaslahatan hamba, di dunia dan akhirat. Syariat itu adil seluruhnya, rahmat seluruhnya, kemaslahatan seluruhnya, dan bijaksana seluruhnya. Setiap persoalan/nilai yang melenceng dari keadilan menuju kelaliman, dari rahmat menuju sebaliknya, dari maslahat menjadi mafsadat, dari kebajikan ke kesia-siaan, maka itu bukanlah syariat, walaupun nilai tersebut ditakwil sebagai syariat.

[11] Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, ***I'lam al-Muwaqqi'in*** (Kairo: al-Maktabah al-Tijaniyah al-Kubra, 1995), 14

Syariat itu adalah keadilan Allah bagi hamba-hamba-Nya, rahmat bagi ciptaan-Nya, naungan di bumi-Nya dan kebijaksanaan yang benar-benar secara paripurna menunjukkan keberadaan-Nya serta kebenaran utusan-Nya.

Kedua, unsur dinamika, yaitu segala ketentuan operasional untuk mewujudkan prinsip-prinsip dasar tersebut yang memerlukan fleksibilitas dan kekenyalan dengan tetap mengakar pada nilai konstanta yang permanen. Ibnu Rusyd mengatakan, "Sesungguhnya al-Qur'an tidak menunjukkan kepada Hukum Tasyri' Fiqh pada kebanyakannya, melainkan dengan cara yang umum, sebagaimana dalalah nash adakala *qath'iyyah* yaitu ketika nash itu tidak menerima selain dari satu tafsir dan adakala *dhanniyyah* yang dapat menerima lebih dari satu tafsir.[12]

Dengan demikian dapat dimengerti bahwa sesungguhnya hukum Islam (Fiqh) itu adalah hukum yang terus hidup, sesuai dengan perkembangan zaman yang berkarakter terus berubah dan subur. Hukum Islam senantiasa berkembang dan perkembangan ini merupakan tabiat hukum Islam yang harus hidup. Para ulama mengatakan: *"Tanahi al-Nushush wa 'adam tanahi al-waqai'*[13] (Berpenghabisan nash dan tidak berpenghabisan peristiwa kejadian). Secara sistematik, dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa karakteristik hukum Islam adalah universal, komprehensif, dinamis, elastis, dan manusiawi.

KH. Afifuddin Muhajir merumuskan karakteristik fiqh sebagai berikut:[14]

---

[12] M. Hasbi ash Shiddieqy, ***Falsafah Hukum Islam*** (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 45

[13] Ibid.

[14] Afifuddin Muhajir, ***Metodologi Kajian Fiqh*** (Situbondo: Ibrahimy Press, 2011), 5-6.

1. Mempunyai sandaran nas (Al-Qur'an dan Hadis), baik langsung maupun tidak langsung, melalui nas-nas yang berupa prinsip-prinsip umum (al-mabadi' al-'ammah) atau spirit nas.
2. Komprehensif, dalam arti mengatur seluruh perilaku dan tingkah laku manusia yang mencakup hubungan manusia dengan Tuhannya, manusia dengan sesamanya, maupun hubungan manusia dengan masyarakat dan lingkungannya.
3. Berwatak normatif dan moralistik, dalam arti bahwa segala ketentuan fiqh mempunyai pretensi menegakkan sendi-sendi keutamaan perangai dan budi-pekerti yang luhur di samping untuk mewujudkan stabilitas masyarakat.
4. Berwatak proporsional, mengayomi kemaslahatan individu dan kolektif secara bersama-sama dan berimbang. Ketika antara keduanya terjadi kontradiksi, maka yang didahulukan adalah kemaslahatan kolektif.
5. Berwatak elastis dan fleksibel. Sebagai produk ijtihad, hukum fiqh memiliki potensi mengalami perubahan dan menjadi ajang perbedaan pendapat.
6. Berwatak dunyawiyah dan ukhrawiyah. Pelaksanaan hukum fiqh, baik berupa ketaatan maupun pelanggaran, berimplikasi kemaslahatan dan kemafsadatan dunia dan akhirat.

C. Sejarah Perkembangan Fiqh

1. Fiqh Pada Masa Nabi

Apabila fiqh dimengerti sebagai hasil ijtihad, muncul pertanyaan, apakah pada masa Rasulullah itu sudah ada? Bagaimana pula pengertian ayat 3-4 surat an-Najm:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

"Dan tiadalah yang diucapkannya itu menurut kemauan hawa nafsunya: ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan kepadanya".[15]

Ayat-ayat hukum yang diterima oleh Nabi tidaklah semua memberikan penjelasan yang mudah dipahami oleh para sahabat, untuk itu Nabi memberikan interpretasi sehingga apa yang datang dari Allah tersebut menjadi lebih jelas dan praktis untuk diamalkan. Penjelasan Nabi ada kalanya berupa ucapan, perbuatan dan *taqrir* (persetujuan), kemudian disebut Sunnah.

Bisakah Sunnah dikategorikan sebagai fiqh? Apabila dikategorikan sebagai fiqh maka berarti Nabi melakukan ijtihad, dan dengan itu pula berarti bertentangan dengan ayat 3-4 surat al-Najm di atas. Dalam hal ini Ulama berbeda pendapat, karena ada yang memahami secara umum, bahwa seluruh ucapan Nabi bersumber dari wahyu dan ada pula yang memahaminya tidak seluruh yang diucapkan Nabi dianggap wahyu.

Ada tiga pendapat ulama yang berargumentasi tentang kebolehan atau kemungkinan Nabi melakukan ijtihad,[16] yaitu: *Pertama*, jumhur ahli Ushul berpendapat bahwa Nabi mungkin dan boleh berijtihad sebagaimana berlaku pada manusia lainnya. Pendapat ini didukung dengan argumentasi sebagai berikut:

---

[15] Semua terjemahan al-Qur'an dalam buku ini disesuaikan dengan terbitan Departemen Agama RI., ***Al-Qur'an dan Terjemahnya*** (Semarang: Toha Putra, 1989) dan A. Yusuf Aliy, ***The Holy Qur'an: Translation and Commentary*** (Maryland: Amana Corp, 1989).

[16] Amir Syarifuddin, ***Ushul Fiqh,*** Jilid 1 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 7-9.

a. Di dalam surat al-Hasyr (59) ayat: 2, Allah berfirman:

فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ

"Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai pandangan."

Ayat ini menyuruh menggunakan nalar dalam memahami kejadian dalam sejarah untuk diambil perbandingan dengan kejadian lain. Ini maksudnya adalah ijtihad. Bila manusia disuruh secara umum untuk berijtihad, maka Nabi sendiri lebih pantas untuk melakukannya.

b. Nabi beberapa kali dikritik (ditegur) Allah atas tindakan yang dilakukannya. Umpamanya Firman Allah dalam al-Qur'an surat al-Anfal (8) ayat: 67, yang artinya:

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"Tidak patut bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. Kamu menghendaki harta benda duniawiyah sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".

Ayat ini mengkritik Nabi yang mengambil kebijaksanaan untuk menahan prang yang kalah dalam perang Badar sebagai tawanan, yang menurut saran beberapa orang sahabatnya tawanan itu harus dibunuh. Ternyata kemudian

tawanan tersebut mendatangkan kerugian kepada umat Islam.

Turunnya ayat ini nampak jelas untuk mengkritik tindakan Nabi yang membiarkan tawanan itu. Hal ini menunjukkan apa yang dilakukan Nabi sebagai ijtihad, bukan berdasarkan wahyu. Namun demikian, Allah juga memaafkan tindakan Nabi yang salah, misalnya dalam surat at-Taubah ayat: 43,

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ

"Semoga Allah memaafkanmu, kenapa kamu memberi izin kepada mereka sebelum jelas bagimu orang-orang yang benar dan sebelum kamu ketahui orang-orang yang berdusta?".

Dalam ayat ini Allah memaafkan tindakan Nabi yang terlanjur membolehkan orang-orang munafik untuk ikut perang Uhud yang kemudian ternyata keikutsertaan mereka membawa bencana kepada pasukan muslim. Ayat ini mengandung kritik atas kebijakan Nabi mengizinkan ikutnya orang munafik dalam perang Uhud dengan berdasarkan ijtihad.

c. Dalam sebuah riwayat Nabi, dikatakan:

سَمِعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ جَلَبَةَ خِصَامٍ عِنْدَ بَابِهِ، فَخَرَجَ عليهم فَقَالَ: إِنَّما أَنَا بَشَرٌ، وإِنَّه يَأْتِينِي الخَصْمُ،

فَلَعَلَّ بَعْضًا أَنْ يَكونَ أَبْلَغَ مِن بَعْضٍ، أَقْضِي له بذلكَ وأَحْسِبُ أَنَّه صَادِقٌ، فَمَن قَضَيْتُ له بحَقِّ مُسْلِمٍ فإنَّما هي قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ، فَلْيَأْخُذْهَا أَوْ لِيَدَعْهَا.

"Nabi mendengar ribut-ribut pertengkaran di pintu rumahnya, lantas ia keluar menemui mereka. Nabi lalu berkata: Sesungguhnya aku adalah manusia biasa. Datang perselisihan di hadapanku (untuk diselesaikan). Barangkali seseorang di antaramu lebih lihai dalam berperkara dibandingkan yang lain, sehingga aku menduganya sebagai orang yang benar. Siapa yang aku putuskan untuknya sesuatu berkenaan dengan harta orang lain, janganlah dimakan. Sesungguhnya aku memberikan kepadanya potongan api neraka".[17]

Riwayat tersebut menunjukkan bahwa Nabi sendiri terkadang memutuskan perkara yang mungkin tidak betul secara materiil. Hal ini berarti tindakan itu semata didasarkan kepada ijtihadnya, bukan dari wahyu.

Kedua, Ulama Kalam Asy'ariyyah, mayoritas Ulama Mu'tazilah, Abu Ali al-Jubba'i dan Anaknya, Hasyim berpendapat bahwa Nabi tidak boleh berijtihad dalam hukum syara'. Alasan mereka adalah:

a. Bahwa sesuai dengan firman Allah surat an-Najm (53): 3-4 semua yang muncul dari lisan Nabi adalah dari wahyu dan tidak ada yang di luar wahyu. Ijtihad tidak berasal dari

[17] Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, ***Shahih al-Bukhari*** (Beirut: Dar Thauq an-Najah), j. 9, h. 73

wahyu, karenanya tidak ada ucapan Nabi yang muncul dari ijtihadnya sendiri.

b. Nabi SAW berkemampuan untuk sampai kepada hukum secara meyakinkan melalui wahyu. Sedangkan hasil ijtihad hanyalah bersifat *zhanni*. Bila mampu untuk sampai kepada yang meyakinkan (*qath'i*), maka tidak boleh menempuh yang tidak meyakinkan (*zhanni*). Di samping itu, ijtihad hanya dapat dilakukan bila tidak ada nash, sedangkan selama Nabi masih hidup, tidak mungkin nash itu sudah terhenti.

c. Sering terjadi Nabi tidak dapat memberikan jawaban atas pertanyaan yang diajukan sahabatnya tentang suatu kasus. Dalam keadaan demikian, Nabi menyuruh menunggu sampai turunnya wahyu yang akan menjawabnya. Seandainya Nabi dapat memberikan jawaban dengan hasil ijtihadnya, tentu tidak perlu Nabi berlama-lama menunggu turun wahyu untuk menjawabnya.

Ketiga, adalah merupakan pendapat yang berada di antara kedua pendapat tersebut di atas. Bahwa tidak semua yang keluar dari lisan nabi seluruhnya adalah wahyu Allah. Dapat saja Nabi berijtihad dalam masalah peperangan namun tidak dalam masalah syara'.

Hemat penulis, bila memperhatikan argument-argumen di atas Nampak bahwa sebagian yang dikatakan Nabi adalah hasil ijtihad Nabi sendiri. Hal ini dilakukan dalam upaya memahami dan menjalankan wahyu Allah dalam hal-hal yang memerlukan penjelasan dari Nabi. Ijtihad Nabi tersebut bila tidak mendapat koreksi/kritik dari Allah akan menjadi sunnah Nabi yang wajib ditaati. Dengan demikian, sebagian sunnah Nabi adalah berdasarkan hasil ijtihad-nya. Hal ini berarti fiqh—

walaupun dengan pola yang sederhana—telah ada pada zaman Nabi. Namun, seringkali fiqh yang demikian itu disebut sebagai sunnah.

2. Fiqh pada masa sahabat

Dengan wafatnya Rasulullah SAW., maka secara otomatis terhenti pula ayat al-Qur'an turun dan sempurnalah ajaran Islam. Sunnah yang merupakan sesuatu yang datang dari Rasulullah baik ucapan, perbuatan dan *taqrir* (persetujuan) purna sudah.[18] Setelah berhasil memilih pengganti Rasulullah, para sahabat menghadapi persoalan-persoalan yang penting berkenaan dengan hukum Islam dalam menghadapi persoalan-persoalan umat yang semakin kompleks.

Umar Sulayman al-'Asyqar sebagaimana dikutip oleh Jaih Mubarok menggambarkan kondisi para sahabat pada waktu itu sebagai berikut:

a. Sahabat khawatir akan kehilangan al-Qur'an karena banyaknya sahabat yang hafal al-Qur'an meninggal dunia dalam perang melawan orang-orang murtad;
b. Sahabat mengkhawatirkan terjadinya ikhtilaf sahabat terhadap al-Qur'an sebagaimana ikhtilaf Yahudi dan Nasrani yang terjadi sebelumnya;
c. Sahabat takut akan terjadi pembohongan terhadap sunnah Rasulullah SAW;
d. Sahabat khawatir umat Islam akan menyimpang dari hukum Islam;
e. Sahabat menghadapi perkembangan kehidupan yang memerlukan ketentuan syariat karena Islam adalah petunjuk

[18] Abdul Wahhab Khallaf, ***Ilmu Ushul Fiqh***, 36

bagi mereka tetapi belum ditetapkan ketentuannya dalam al-Qur'an dan Sunnah.[19]

Tentang persoalan-persoalan hukum yang muncul di era sahabat atau sepeninggal Rasulullah, Amir Syarifuddin merumuskannya sebagai berikut:[20] *Pertama,* begitu banyaknya kejadian baru yang membutuhkan jawaban hukum yang secara lahiriah tidak dapat ditemukan jawabannya dalam al-Qur'an atau penjelasannya di dalam Sunnah.

Kedua, timbulnya masalah-masalah yang secara lahir telah diatur ketentuan hukumnya dalam al-Qur'an maupun sunnah Nabi, namun ketentuan itu dalam keadaan tertentu sulit untuk diterapkan dan menghendaki pemahaman baru agar relevan dengan perkembangan dan persoalan yang dihadapi.

Ketiga, dalam al-Qur'an ditemukan penjelasan suatu kejadian secara jelas dan terpisah. Bila hal tersebut berlaku dalam kejadian tertentu, para sahabat menemukan kesulitan dalam menetapkan dalil-dalil yang ada.

Dari ketiga persoalan di atas nampaknya sepeninggal Rasulullah, para sahabat khususnya sahabat-sahabat utama Rasul, Abu Bakar, Umar, Usman dan Ali yang dikenal sebagai al-Khulafa' al-Rasyidun (pemimpin yang diridai) dihadapkan pada persoalan-persoalan umat yang lebih rumit dari yang dihadapi pada masa Rasul. Sementara Rasulullah meninggalkan/ mewariskan al-Qur'an dan Hadis yang bukan berisi rincian

[19] Jaih Mubarok, ***Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*** (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), 37-38.
[20] Syarifuddin, ***Ushul Fiqh***, 22-29.

persoalan-persoalan secara detail, namun merupakan petunjuk umum. Dalam hal ini, Nabi bersabda: [21]

تركتُ فيكم أَمْرَيْنِ لن تَضِلُّوا ما تَمَسَّكْتُمْ بهما: كتابَ اللهِ وسُنَّةَ نبيِّهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ

"*Aku tinggalkan kepada kalian dua perkara, yang kalian tidak akan sesat selama masih mau berpegang teguh kepada keduanya, yaitu kitabullah dan sunnahku*".

Dengan al-Qur'an dan Sunnah sahabat harus dapat menyelesaikan persoalan-persoalan ummat yang berkembang dengan berbagai macam upaya. Sementara al-Qur'an dan Sunnah tidak mencakup secara eksplisit dan transparan seluruh persoalan umat yang mungkin akan muncul. Sehingga, ketiga persoalan penting di atas memerlukan pemikiran mendalam atau nalar dari para ahli yang disebut ijtihad.

Al-Qur'an sebagai teks agar dapat 'membumi' dengan persoalan-persoalan konkrit kemanusiaan dibutuhkan penafsiran. Sementara penafsir utama—Rasulullah SAW.—telah wafat. Para sahabat yang memiliki pengalaman (konteks) dan kemampuan intelektual yang berbeda tentu akan menghadapi kenyataan bahwa masing-masing sahabat membuat penafsiran yang berbeda-beda.

Saat itu, para sahabat mengembangkan pemikiran berkenaan dengan ketiga persoalan di atas sebagai berikut:

a. Dalam menghadapi persoalan baru yang secara lahir tidak terdapat dalam al-Qur'an dan penjelasan Nabi dalam as-

[21] M. Ajjaj al-Khathib, ***Ushul al-Hadith*** ter. Qadirun Nur (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1998), 72.

Sunnah, maka sahabat mencoba mencari jawabannya dari balik dhahir lafadz hukum yang ada. Hal ini dapat dilakukan dengan cara:

1) Semata-mata memahami maksud dalam dhahir lafadz. Cara ini disebut dengan metode mafhum. Misalnya dalam al-Qur'an surat al-Isra' ayat 23 berbunyi: *"Fala taqullahuma uffin…"* (Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah").

   Hal seperti ini dapat dipahami menurut Bahasa dari larangan mengucapkan kata "ah" itu ialah larangan berbuat yang lebih menyakitkan kedua orang tua, atau lebih daripada ucapan kata-kata "ah". itulah pemahaman yang sesuai lagi tersembunyi serta lebih utama menjadi hukum daripada pernyataan (bunyi) nash.

   Soal lain yang dapat dijadikan contoh adalah pemahaman ayat 10 surat an-Nisa' tentang larangan makan harta anak yatim secara aniaya, sedangkan hukum membakarnya tidak ada. Oleh karena membakar dan memakan harta sama dalam hal mengurani atau menghilangkan hak anak yatim, maka keduanya juga sama hukumnya.

2) Dengan memahami alasan atau *'illat* yang terdapat dalam suatu kasus (kejadian) yang baru, kemudian menghubungkannya kepada dalil nash yang memiliki alasan (*'illat*) yang sama dengan kasus tersebut. Cara ini kemudian disebut dengan metode qiyas (analogi).

   Penunjukan khalifah Abu Bakar sebagai pengganti Rasulullah sesungguhnya ditentukan dengan metode ini. Hal ini karena di dalam al-Qur'an atau sunnah Nabi

tidak mengatur sistem khalifah. Untuk itu para sahabat menghubungkannya dengan pemimpin urusan ibadah. Oleh karena Abu Bakar pernah ditunjuk Nabi untuk memimpin salat jama'ah sewaktu Nabi sakit, maka ditunjuklah Abu Bakar sebagai Khalifah. Penggunaan ijtihad pada masa sahabat nampaknya masih terbatas pada penggunaan mafhum dan qiyas. Hal ini bisa dimaklumi karena dengan kedua metode itu sudah cukup untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang muncul.

b. Persoalan dalam bentuk kedua, yaitu perubahan keadaan yang menghendaki perubahan pemikiran-pemikiran—walaupun jarak waktu periode Nabi dengan periode sahabat relatif pendek dan bersambung, namun perkembangan kehidupan begitu cepat yang menuntut adanya perubahan pemikiran.

Berbeda pada zaman Rasulullah, umat Islam memiliki kesadaran yang tinggi dalam menjalankan perintah Allah. Zakat sebagaimana diperintahkan dalam al-Qur'an surat at-Taubah/9: 103 dilaksanakan dengan penuh rasa keimanan. Dengan cara yang bijaksana sebagaimana digambarkan dalam al-Qur'an surat an-Nahl/16: 125 Rasulullah berdakwah menyampaikan Syariat Islam. Di era Abu Bakar nampaknya kondisi ini sudah menjadi berubah.

Oleh karena cara lemah lembut tidak lagi efektif digunakan, maka Abu Bakar mengambil sikap keras, bahkan menetapkan untuk memerangi orang-orang yang tidak mau membayar zakat. Pemikiran Abu Bakar ini didasarkan pada kenyataan bahwa dengan sikap lemah lembut sebagaimana

telah Rasulullah lakukan, kewajiban zakat tidak dapat ditegakkan.

Sahabat kedua, Umar bin Khattab yang terkenal banyak melakukan ijtihad, misalnya ketika menafsirkan QS. Al-Anfal (8): 41:

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

"*Dan ketahuilah sesungguhnya bila kami mendapatkan suatu harta rampasan, maka seperlimanya untuk Allah, untuk Rasul, untuk kerabat dan anak yatim, orang-orang miskin dan ibnu sabil jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqaan, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu*".

Dalam pemahaman Nabi, harta rampasan perang dibagi menjadi dua kelompok. Tumpukan pertama sebanyak 1/5 bagian dibagikan kepada pihak-pihak yang disebutkan dalam ayat di atas, sedangkan sisanya dibagikan kepada orang-orang yang ikut dalam perang yang menghasilkan harta rampasan itu. Namun ketika umat Islam berhasil menaklukkan tanah subur di Iraq, Umar—yang saat itu menjadi khalifah—berpendapat tidak maslahat apabila hak 4/5 harta rampasan itu dibagi habis di kalangan pasukan yang

ikut berperang. Bagi Umar, akan lebih banyak maslahatanya bila tanah rampasan itu tidak dibagikan untuk pasukan tetapi dibiarkan digarap orang yang memiliki tanah itu, namun sebagian hasilnya dipungut untuk kepentingan umat, termasuk untuk keperluan perang.

Dari contoh di atas Nampak adanya perbedaan pemahaman terhadap ayat al-Qur'an. Apa yang dipahami Nabi Nampak sudah tidak relevan lagi bila diterapkan pada masa Abu Bakar dan Umar bin Khattab.

c. Persoalan ketiga adalah menyangkut pemahaman terhadap dua ayat yang terpisah. Al-Qur'an menetapkan hukum untuk setiap kejadian dengan hukum tertentu secara terpisah.

Dalam al-Qur'an surat al-Nisa' (4) ayat 11 dijelaskan bahwa hak kewarisan ayah, yaitu 1/6 bagian, bila pewaris meninggalkan anak. Pada ayat 176 dalam surat yang sama mengandung arti bahwa bila ada ayah, saudara-saudara tidak menerima hak kewarisan karena ayah lebih utama daripada saudara.

Kakek dalam hal ini secara jelas tidak disebutkan dalam al-Qur'an. Dalam tradisi Arab, masuk dalam pengertian umum, bahwa kakek adalah sebagai pengganti ayah bila tidak ada ayah. Dalam sebuah hadis dari Amran bin Husein yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Daud dan Tirmidzi, Nabi menjelaskan:

جَاءَ رَجُلٌ إِلى النَّبِي صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: إِنَّ ابْنَ ابْنِيْ مَاتَ، فَمَا لِيْ مِنْ مِيْرَاثِهِ؟ فَقَالَ: لَكَ السُّدُسُ

"Sesungguhnya seseorang datang kepada Nabi dan berkata; "anak dari anak saya meninggal, bagaimana warisan untuknya?" Nabi menjawab, "Untuknya seperenam."

Pada masa Nabi, kasus bertemunya saudara-saudara dengan kakek mungkin belum pernah terjadi sehingga tidak ditemukan penjelasannya. Pada era pemerintahan Abu Bakar kasus ini muncul. Abu Bakar menyelesaikan dengan pertimbangan bahwa kakek menempati kedudukan ayah bila ayah tidak ada dan saudara tidak berhak mewaris bersama ayah. Sedangkan Umar berpendapat bahwa saudara-saudara bisa mewaris berbagi bersama kakek, dengan alasan bahwa kewarisan saudara dijelaskan dalam al-Qur'an sedangkan kakek tidak.

Dalam surat al-Nisa' ayat 4 dijelaskan bahwa saudara seibu sebagai ahli waris *dzul furudl*, yaitu 1/6 bila sendirian, dan 1/3 bila bersama-sama; sedangkan saudara laki-laki sekandung atau seayah tidak dijelaskan *furudl*-nya dalam ayat 176 surat yang sama. Kedudukannya sebagai penerima '*ashabah* diterangkan melalui hadis Nabi dari Ibnu Abbas melalui riwayat *muttafaq 'alaih*:

أَلحِقوا الفرائضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَ

"Berikanlah harta warisan itu kepada yang berhak menurut kadarnya, mana yang tinddal adalah untuk laki-laki terdekat dari keturunan laki-laki".

Apabila dalam suatu kasus keduanya bertemu namun sisa harta tidak ada, maka saudara kandung tidak akan

menerima apa-apa, hal ini pasti akan menjadi masalah sebagaimana telah dialami oleh Umar ketika ada kaum muslimin yang mencari keadilan, terdiri dari suami (1/2), ibu (1/6) dan 3 orang saudara seibu (1/3) dan saudara laki-laki.

Tiga orang yang pertama bagiannya jelas sebagai yang telah tercantum dalam al-Qur'an dan yang terakhir menurut Rasul adalah 'ashabah. Sedang dalam kasus tersebut harta telah terbagi habis. Umar menetapkan bahwa saudara kandung bergabung dengan saudara seibu dalam mengambil hak 1/3 harta yaitu hak saudara seibu.

Contoh lain yang dapat dikemukakan di sini adalah tentang iddah wanita karena kematian suami dalam keadaan hamil. Dalam nash hal ini belum ada. Yang ada hanya iddah wanita yang diceraikan suaminya dalam keadaan hamil sampai melahirkan anak (QS. At-Thalaq/65: 4). Iddah wanita karena kematian suaminya empat bulan sepuluh hari (al-Baqarah/2: 234), sehingga di kalangan sahabat timbul perbedaan pendapat.

Ali berpendapat iddah wanita itu adalah masa terpanjang di antara dua masa itu. Dasarnya adalah kehati-hatian. Sedangkan menurut Umar, iddahnya tetap melahirkan anak meskipun belum sampai masanya 4 bulan 10 hari.

Dari contoh-contoh di atas, terlihat bahwa pemikiran sahabat yang menghasilkan pendapat yang berbeda yang masing-masing dapat diikuti sebagai sebuah produk ijtihad oleh karen tidak adanya dalil tertulis yang menjelaskannya, atau keadaan sudah berubah dan menghendaki perubahan pemikiran atau sebagai upaya penerapan ayat dari dua kejadian yang digabung.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa sumber hukum Islam (Fiqh) pada masa sahabat telah mengalami banyak peningkatan yaitu al-Qur'an, sunnah, dan ijtihad yang baru terbatas pada qiyas serta ijma' sahabat. Para ahli hukum menyebut masa ini sebagai masa/periode pengembangan fiqh, sedang pada masa Nabi disebut sebagai periode pembinaan fiqh atau periode risalah.

3. Fiqh Pada Masa Mujtahid

Para penulis sejarah hukum Islam membagi periode perkembangan hukum Islam menjadi beberapa periode yang variatif. Hal itu terjadi oleh karena adanya perbedaan dalam memberikan perhatian terhadap persoalan-persoalan yang terjadi pada setiap periode. Misalnya Hudari Bik[22] membaginya menjadi enam periode. Beberapa penulis kontemporer seperti Jaih Mubarok[23] juga membagi dalam enam periode, namun dengan *empashize* yang berbeda. Demikian pula Abdul Wahab Khallaf[24] membaginya menjadi empat periode. Sesungguhnya secara substansial tidak ada perbedaan yang terlalu mencolok, hanya pada terminologi/penyebutan masing-masing periode.

Untuk periode yang akan dibahas ini, penulis cenderung menggunakan istilah masa/era mujtahid. Hal ini terkait dengan persoalan substansinya, bahwa pada periode ini ditandai dengan munculnya para mujtahid besar.

Sebagaimana dibahas pada bagian sebelumnya, fiqh era sahabat dan tabi'in berlangsung antara 90-100 H, maka

---

[22] Baca: Muhammad Hudari Bik, ***Tarikh Tasyri' al-Islami*** (Surabaya: Hidayah, tt).
[23] Baca: Jaih Mubarok, ***Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam***.
[24] Baca: Abdul Wahhab Khallaf, ***Khulashah Tarikh Tasyri' al-Islamy*** ter. Ahyar Amiruddin (Bandung: Pustaka Setia, 2000).

periode selanjutnya dimulai sejak awal abad II Hijriyah sampai pertengahan abad keempat Hijriyah atau selama kira-kira 250 tahun.

Periode ini adalah periode yang sangat penting bagi perkembangan fiqh sehingga sering disebut juga sebagai periode keemasan. Pada periode ini dibukukan hadis-hadis Nabi, fatwa-fatwa (pendapat-pendapat hukum) para mufti dari kalangan sahabat, tabi'in, tabi'it-tabi'in komentar secara mendalam tentang lafadz al-Qur'an. Dan yang terpenting bahwa pada periode ini muncul para mujtahid dan karangan-karangannya yang fundamental terutama perumusan metodologi berpikirnya yaitu Ushul Fiqh.

Kecemerlangan periode ini benar-benar memperlihatkan kedalaman dan orisinalitas yang mengagumkan. Fiqh tidak lagi sekadar berputar di sekitar masalah-masalah pengambilan hukum atau fatwa-fatwa fuqaha dari kalangan sahabat yang menjadi concern fuqaha sebelumnya, tetapi telah merambah ke dalam persoalan-persoalan metodologis dan kemungkinan pencarian rumusan alternatif[25] bagi pengembangan fiqh.

Kondisi semacam ini menurut Abdul Wahhab Khallaf[26] disebabkan oleh beberapa faktor, yaitu: *pertama*, telah meluasnya kekuasaan Islam ke timur sampai Cina, Barat sampai Andalus (sekarang Spanyol). Negara-Negara yang memiliki beraneka ragam adat istiadat itu tentu sangat membutuhkan undang-undang/hukum untuk dijadikan pedoman bagi para hakim dan para gubernur atau perseorangan yang berkepentingan. Syariat sebagai satu-satunya sumber bagi pembuatan undang-undang

[25] Mun'im A. Sirry, ***Sejarah Fiqh Islam*** (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 62.
[26] Khallaf, ***Khulashah Tarikh Tasyri'***, 66-68.

kemudian digali oleh para ulama guna memperoleh produk hukum demi mencapai kemaslahatan dan keadilan, bahkan yang belum terjadi sekalipun.

Kedua, ulama pemangku perundang-undangan telah memahami bahwa jalan perundang-undangan sudah terbentang dan kesulitan-kesulitan hukum sudah dapat diatasi dengan mudah. Hal ini disebabkan karena mereka telah mengetahui peristiwa-peristiwa dan kemusykilan yang sudah diatasi oleh ulama-ulama sebelum mereka. Para mujtahid masa ini mengembangkan akal pikirannya dan mengambil akal pikiran ulama salaf. Di samping itu, al-Qur'an dan Sunnah telah dibukukan dan tersebar di kalangan awam.

Ketiga, umat Islam saat itu memiliki komitmen sangat tinggi untuk melaksanakan hukum Islam. Maka ahli hukum menjadi tempat sandaran tentang ketentuan hukum syara' berkenaan dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi.

Keempat, milieu yang kondusif sangat membantu para pemuka yang memiliki bakat dalam pengembangan hukum Islam. Pada masa ini tradisi ilmiyah sangat berkembang sehingga mampu melahirkan tokoh-tokoh besar yang mampu mengembangkan hukum Islam.

Berkembanganya ilmu pengetahuan di era ini dipercepat dengan adanya gerakan penerjemahan seperti yang dilakukan oleh khalifah Harun al-Rasyid, banyak mendorong penerjemahan buku-buku Yunani ke dalam Bahasa Arab. Maka saat itu muncul penerjemah seperti:

a. Hunain bin Ishaq (w. 873 M), penganut agama Kristen, seorang ilmuwan yang pandai Bahasa Arab dan Yunani ini

menerjemahkan dua puluh buku Galen ke dalam Bahasa Suriah dan empat belas buku ke dalam Bahasa Arab;

b. Ishaq bin Hunain bin Ishaq (Putra Hunain bin Ishaq) yang wafat 910 M.
c. Thabit ibn Qurra' (w. 901 M), seorang penyembah bintang;
d. Qista bin Luqa, seorang penganut agama Kristen;
e. Abu Bishr Mata ibn Yunus (w. 939 M) penganut Kristen.[27]

Melalui gerakan penerjemahan ini, karangan Aristoteles, Plato, dan Galen dapat dibaca oleh para alim ulama Islam. Karangan-karangan filsafat banyak menarik ulama Mu'tazilah sehingga mereka banyak dipengaruhi oleh pemujaan daya akal yang terdapat dalam filsafat Yunani seperti Abu al-Huzail al-Allaf, Ibrahim al-Nazham, Bisr ibn al-Mu'tasit. Daya akal dan logika yang berasal dari Yunani banyak mereka jadikan sebagai landasan berpikir sehingga tak mengherankan Mu'tazilah memiliki corak rasional dan liberal.

Dalam waktu yang tidak terlalu lama, di kalangan umat Islam muncul para filosof-filosof dan ahli-ahli ilmu pengetahuan tentang kedokteran seperti Abul Abbas al-Zarkasyi (9 M), al-Razi (10 M). Filosof pertama adalah al-Kindi (9 M) yang diikuti oleh al-Razi, al-Farabi, Ibnu Sina, dan lain-lain.

Sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan serta tantangan zaman yang semakin berkembang dan sophisticated (rumit). Di bidang hukum Islam (fiqh) juga mengalami perkembangan yang sangat mengagumkan. Keadaan demikian bagi para mujtahid merupakan tantangan yang harus dipecahkan, dan hasil ijtihad mereka dibukukan dalam kitab-kitab fiqh. Oleh

[27] Harun Nasution, ***Falsafat dan Mistisisme dalam Islam***, (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), 4-5.

karena itulah era ini disebut juga era pembukuan yang ditandai dengan lahirnya karya-karya besar dalam berbagai penulisan dan pemikiran seperti penulisan di bidang hadis dan hukum Islam (fiqh) dari berbagai mazhab.

Ijtihad[28] menjadi keyword bagi setiap permasalahan yang muncul dan secara khusus belum disebutkan dalam al-Qur'an dan Sunnah. Dalil hukum pada masa ini kembali kepada al-Qur'an, Sunnah Nabi, dan ijtihad, baik *ijtihad jama'iy* (kolektif) maupun *ijtihad fardy* (personal).

Bentuk *ijtihad jama'i* adalah ijma', sedangkan bentuk *ijtihad fardy* yang disepakati adalah qiyas. Keempat dalil hukum tersebut adalah dalil hukum yang disepakati oleh Jumhur Ulama' di samping ada yang belum disepakti antara lain *istihsan*, *maslahah mursalah*, *istishhab*, *'urf*, *mazhab shahabi*, dan *syar'u man qablana*.

Berkenaan dengan pelaksanaan ijtihad tersebut, maka sebagai konsekuensinya adalah perbedaan pendapat. Hal ini dikarenakan setiap mujtahid menemukan jalan tersendiri ketika harus mencurahkan kemampuan guna mendapatkan hukum syara'. Perbedaan pendapat tersebut akhirnya mengkristal menjadi sebuah cara berpikir yang merupakan ciri khas dari masing-masing mujtahid.

Adapun penyebab muncul perbedaan pendapat (khilafiyah) di kalangan Ulama, Suparman Usman mencatat antara lain sebagai berikut:

a. Legitimasi kebolehan ijtihad
b. Perbedaan pendapat dalam memahami ayat-ayat dzanniyyat

[28] Ijtihad artinya mencurahkan kemampuan guna mendapatkan hukum syara' yang bersifat operasional dengan cara mengambil kesimpulan hukum. Baca: Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukani, ***Irsyad al-Fuhul*** (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), 250.

c. Perbedaan dalam menerima hadis
d. Perbedaan dalam menilai posisi Nabi Muhammad SAW.
e. Perbedaan dalam menerapkan kaidah ushuliyyah
f. Faktor diri mujtahid dan lingkungannya.[29]

Dengan kondisi demikian muncullah banyak para mujtahid di kalangan umat Islam. Mereka adalah orang-orang yang tekun dalam mempelajari hukum Islam dan mencurahkan sebagian besar hidupnya untuk kepentingan agama. Thaha Jabir al-Alwani mengklaim bahwa mazhab fiqh Islam yang muncul setelah sahabat dan pembesar Tabi'in berjumlah tiga belas aliran.[30] Namun tidak seluruh aliran tersebut dikenal paradigma berpikirnya. Nampaknya ketangguhan masing-masing aliran tersebut harus diuji oleh waktu dan tempat yang melingkupinya, yang benar-benar teruji akan tetap bertahan.

Mazhab-Mazhab Fiqh (Hukum Islam) yang kemudian menyebar ke seluruh dunia sampai saat ini yang terpopuler adalah mazhab-mazhab yang dirumuskan oleh Imam-Imam sebagai berikut:

a. Imam Ja'far al-Shadiq (80-146 H/699-765 M)
b. Imam Abu Hanifah (80-150 H/699/767 M)
c. Imam Malik (97-179 H/712-795 M)
d. Imam as-Syafi'I (150-204 H/769-829 M)
e. Imam Ahmad bin Hanbal (164-241/780-855 M)

Untuk lebih mengenal dan memahami metodologi istinbath masing-masing mujtahid di atas, berikut diuraikan sejarah ringkasnya:

---

[29] Suparman Usman, Hukum Islam (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), 94-95.
[30] Jaih Mubarok, Sejarah Perkembangan Hukum Islam, 70.

1) **Imam Ja'far al-Shadiq (80-146 H/699-765 M)**

Imam Ja'far memiliki nama lengkap Ja'far bin Abi Muhammad al-Baqir bin Ali Zainal Abidin bin Husein bin Ali bin Abi Thalib. Dilahirkan pada tahun 80 H (699 M). Ibunya bernama Ummu Farwah bin al-Qasin bin Muhammad bin Abu Bakar as-Shiddiq. Jadi pada diri beliau terdapat perpaduan darah Abu Bakar as-Shiddiq dan darah Nabi Muhammad SAW, karena Ali bin Abi Thalib adalah suami Fatimah az-Zahra binti Muhammad SAW.

Ja'far as-Shadiq adalah seorang ulama besar dalam banyak bidang ilmu seperti ilmu filsafat, Tasawwuf, Fiqh, Kimia, dan ilmu kedokteran. Beliau adalah Imam yang keenam dari dua belas imam dalam mazhab Syi'ah Imamiyah.[31] Di kalangan kaum sufi beliau adalah guru syaikh agung, sedang di kalangan ahli kimia beliau dianggap sebagai pelopor ilmu kimia, beliau adalah guru dari Jabir bin Hayyan, seorang ahli kimia dan kedokteran Islam.

Fiqh Ja'fari adalah fiqh dalam mazhab pada zamannya, karena sebelum dan ada masa Ja'far as-Shadiq tidak ada perselisihan. Perselisihan dan perbedaan pendapat baru muncul sesudah masanya.

[31] Kedua belas imam tersebut adalah (1) Ali bin Abi Thalib (2) Hasan bin Ali (3) Husein bin Ali (4) Ali Zainal Abidin (5) Muhammad al-Baqir (6) Ja'far as-Shadiq (7) Musa al-Kadzim (8) Ali Ridla (9) Muhammad al-Jawad (10) Ali al-Hadi (11) Hasan al-Askari (12) Mahdi al-Muntadhar.

Dasar-dasar yang menjadi sumber hukum/dalil hukum (*mashadir al-ahkam/adillah ahkam*) mazhab Ja'fari adalah:

a) Al-Qur'an;
b) Sunnah;
c) Ijma';
d) Akal (ra'yu).

Sunnah menjadi sumber hukum/dalil huukm dalam mazhab Syi'ah Ja'fari adalah sunnah yang diriwayatkan oleh imam-imam (perawi-perawi) yang diakui oleh mereka (ahlul bait atau keluarga Nabi). Sedangkan Ijma' yang diakui oleh mereka adalah Ijma' di kalangan Syi'ah.

Pengikut mazhab Syi'ah Ja'fari terdapat di Iran dan negara sekitarnya, Turki, Suriah, dan Afrika Barat. Mazhab ini diikuti juga oleh umat Islam di beberapa negara, sekalipun jumlahnya tidak banyak.

2) Imam Abu Hanifah (80-150 H/699-767 M)

Imam Abu Hanifah adalah pendiri mazhab Hanafi. Nama lengkap beliau adalah Abu Hanifah an-Nu'man bin Tsabit bin Zfiat al-Tamimi. Beliau masih memiliki pertalian hubungan kekeluargaan dengan Ali bin Abi Thalib.

Imam Abu Hanifah lahir di Kufah 80 H/699 M pada masa pemerintahan al-Walid bin Abdul Malik. Keluarga Abu Hanifah sebenarnya adalah keluarga pedagang, dan dia sendiri pernah terlibat dalam usaha perdagangan. Namun sejak kecil dia seorang yang sangat rajin mempelajari ilmu-ilmu al-Qur'an, al-Hadis, dan Fiqh.

Beliau pernah berguru kepada Anas bin Malik, Abdullah bin Auf, Abu Tufail, Humad bin Abu Sulaiman. Setelah gurunya wafat, beliau mulai mengajar berbagai ilmu di Kufah.

Beliau pernah tinggal di Mekkah beberapa tahun, dan di sana beliau bertemu dengan salah seorang murid Abdullah bin Abbas. Semasa hidupnya, beliau dikenal sebagai seorang yang sangat dalam ilmunya, ahli zuhud, sangat tawadlu' dan sangat teguh memegang ajaran agama. Imam Abu Hanifah wafat pada tahun 150 H/767 M pada usia 70 tahun. Pada tahun 450 H/1066 M di kota tempat beliau wafat, didirikan sebuah sekolah yang diberi nama Jami' Abu Hanifah.

Dasar-dasar yang menjadi sumber hukum/dalil hukum (mashadir al-ahkam/adillah al-Ahkam) mazhab Hanafi adalah:

a) Al-Qur'an;
b) Sunnah;
c) Fatwa-fatwa Sahabat;
d) Qiyas;
e) *Istihsan*;
f) Tradisi (*'urf*);

Mazhab Hanafi banyak dianut oleh umat Islam di Pakistan, India, Afganistan, Turki, Asia Tengah, Mesir, Brazil, dan Amerika Latin.

3) Imam Malik bin Anas (93-179 H/712-795 M)

Imam Malik bin Anas adalah pendiri Mazhab Maliki, dilahirkan di Madinah pada tahun 93 H. Beliau

berasal dari Kabilah Yamniah. Sejak kecil beliau rajin menghadiri majelis-majelis ilmu pengetahuan, sehingga sejak kecil itu pula beliau telah hafal al-Qur'an.

Pada mulanya beliau belajar dari Ribiah, seorang ulama yang sangat terkenal pada waktu itu. Selain itu, beliau juga mempelajari ilmu fiqh dari para sahabat.

Beliau dikenal sangat berhati-hati dalam memberi fatwa, yang didahului dengan meneliti hadis-hadis Rasulullah SAW., dan bermusyawarah dengan ulama lain. Diriwayatkan, bahwa beliau mempunyai tujuh puluh orang yang biasa diajak bermusyawarah untuk mengeluarkan suatu fatwa.

Imam Malik dinilai mempunyai daya ingat yang sangat kuat. Pernah, beliau mendengar tiga puluh satu hadis dari Ibnu Syihab tanpa menuliskannya. Ketika diminta kepadanya untuk mengulangi seluruh hadis tersebut tak satupun dilupakannya.

Imam Malik adalah seorang ulama yang sangat terkemuka, terutama dalam ilmu hadis dan fiqh. Beliau mencapai tingkat yang sangat tinggi dalam kedua cabang ilmu itu. Imam Malik telah menulis kitab al-Muwattha', yang merupakan kitab Hadis dan Fiqh. Imam Malik meninggal dunia pada usia 86 tahun.

Dasar-dasar yang menjadi sumber hukum/dalil hukum (*mashadir al-ahkam/adillah al-ahkam*) mazhab Maliki adalah:

a) Al-Qur'an;
b) Sunnah;

c) Ijma' Ulama Madinah;
d) Fatwa-Fatwa Sahabat;
e) Qiyas;
f) Masalih al-Mursalah.

Mazhab Maliki tersebar luas dan dianut di banyak bagian penjuru dunia seperti Maroko, al-Jazair, Tunisia, Sudan, Kuwait, Qatar, dan Bahrain.

4) Imam as-Syafi'i (150-204 H/769-829 M)

Imam as-Syafi'I, yang dikenal sebagai pendiri mazhab Syafi'I bernama lengkap Muhammad bin Idris as-Syafi'I al-Quraisyi. Beliau dilahirkan di Ghazzah pada tahun 150 H, bertepatan dengan tahun wafatnya Imam Abu Hanifah.

Meski dalam keadaan yatim dan hidup dalam suatu keluarga yang miskin, tidak menjadikan ia merasa tendah diri dan malas. Sebaliknya, dia giat mempelajari hadis dari ulama-ulama hadis yang banyak terdapat di Makkah. Pada usianya yang masih kecil ia telah hafal al-Qur'an.

Pada usianya yang ke-20, dia meninggalkan Mekkah dan mempelajari ilmu Fiqh dari Imam Malik, kemudian ia pergi ke Irak mempelajari Fiqh dari murid Abu Hanifah yang masih ada. Dalam perantauannya tersebut, dia juga sempat mengunjungi Persia dan beberapa tempat lain.

Setelah Imam Malik wafat (179 H), beliau kemudian pergi ke Yaman, menetap dan mengajarkan ilmu di sana bersama Harun al-Rasyid, yang telah mendengar banyak

tentang kehebatan beliau, kemudian meminta beliau untuk datang ke Baghdad, dan ia memenuhi undangan itu. Sejak saat itu ia dikenal secara luas, dan banyak orang belajar kepadanya. Pada waktu itulah mazhabnya mulai dikenal.

Pada tahun 198 H., beliau pergi ke negeri Mesir, dan mengajar di Masjid Amr bin Ash. Ia menulis kitab al-Umm, Amali al-Kubra, dan ar-Risalah,[32] serta mengenalkan Qaul Jadid sebagai pendapat baru darinya. Imam as-Syafi'I dikenal sebagai orang pertama yang mempelopori penulisan dalam bidang ilmu Ushul Fiqh.

Imam Syafii wafat di Mesir. Kitab-kitab beliau hingga kini masih dibaca orang. Makam beliau sampai saat ini masih ramai diziarahi orang. Murid-murid dia yang terkenal di antaranya adalah: Muhammad bin Abdullah bin al-Ahkam, Abu Ibrahim bin Ismail bin Yahya al-Muzanni, Abu Ya'qub Yusuf bin Yahya al-Buwaithi.

Dasar-dasar yang menjadi sumber hukum/dalil hukum (*mashadir al-ahkam/adillah al-ahkam*) mazhab syafi'I adalah:

a) Al-Qur'an;
b) Sunnah;

[32] Ar-Risalah adalah karya tertulis pertama tentang teori hukum yang dikenal dengan Ushul Fiqh. Dalam kitab ini, as-Syafi'I mencoba untuk membangun sebuah teori yang menggambarkan dan sebetulnya menentukan metode-metode yang dengannya hukum didefinisikan. Menurut Hallaq, kitab ini tidak hanya dianggap sebagai karya pertama yang membahas Ushul Fiqh, tetapi juga sebagai model bagi ahli-ahli Fiqh dan para teoritikus yang datang kemudian. Lihat: Wael B. Hallaq, ***A History of Islamic Legal Theories***, ter. Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: Rajawali Press, 2000), 44.

c) Ijma';
d) Qiyas;
e) Istidlal.

Mazhab Syafi'I banyak diikuti oleh umat Islam di Afrika Utara, Mesir, Saudi Arabia, Arab Selatan (Yaman), Lebanon, Palestina, Irak, Pakistan, Semenanjung Melayu, Srilanka, Indonesia, dan beberapa negara Asia Tenggara.

5) **Imam Ahmad bin Hanbal (164-241 H/780-855 M)**

Imam Ahmad adalah pendiri mazhab Hanbali. Nama lengkapnya adalah Abu Abdillah bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal al-Syaibani. Beliau dilahirkan di Baghdad pada bulan Rabiul Awal tahun 164 H/780 M. Ahmad bin Hanbal dibesarkan dalam keadaan yatim oleh ibunya, karena ayahnya meninggal ketika beliau masih bayi.

Sejak kecil dia telah menunjukkan sifat dan pribadi dan mulia, sehingga menarik simpati banyak orang. Sejak kecil dia telah menunjukkan minat yang besar kepada ilmu pengetahuan, kebetulan pada saat itu Baghdad merupakan kota pusat ilmu pengetahuan, dia memulai dengan belajar menghafal al-Qur'an kemudian belajar Bahasa Arab, hadis, sejarah Nabi, dan sejarah sahabat serta para tabi'in.

Untuk memperdalam ilmu, dia beberapa kali pergi ke Basrah. Di sanalah beliau bertemu dengan Imam as-Syafi'I. Ia juga pergi menuntut ilmu ke Yaman dan Mesir. Di antara guru beliau yang lain adalah Yusuf al-

Hasan bin Ziad, Husyaim, Umar, Ibnu Humam dan Ibnu Abbas. Imam Ahmad bin Hanbal banyak mempelajari dan meriwayatkan hadis. Beliau berhasil menyusun kitab himpunan hadis, yang terkenal dengan nama Musnad Ahmad.

Imam Ahmad wafat di Baghdad dalam usia 77 tahun pada tahun 241 H/855 M. sepeninggalnya mazhab hanbali berkembang luas dan menjadi salah satu mazhab yang memiliki banyak penganut.

Dasar-dasar yang menjadi sumber hukum/dalil hukum (*mashadir al-ahkam/adillah al-ahkam*) mazhab Hanbali adalah:

a) Al-Qur'an;
b) Sunnah (Hadis Sahih);
c) Fatwa para sahabat;
d) Hadis yang lemah (Daif/Hasan);
e) Qiyas.

Mazhab Hanbali banyak pengikutnya di beberapa seperti di Saudi Arabia, Lebanon, Suriah dan beberapa negara di Afrika.

Di samping mazhab-mazhab di atas, terdapat pula mazhab-mazhab lain yang kurang banyak pengikutnya, seperti mazhab Dzahiri yang didirikan oleh Imam Daud bin Ali. Dalam menetapkan hukum mazhab Dzahiri lebih cenderung mendasarkan kepada arti yang tersurat (makna lahir) dari nash. Namun demikian, mazhab ini pernah berkembang di Spanyol sekitar abad ke-5 H yang dikembangkan oleh Ibn Hazm (w. 456 H/1085 M).

Mazhab-mazhab lain yang sudah tidak ada lagi pengikutnya antara lain:

a) Abdullah ibn Syubrumah (w. 161 H);
b) Muhammad ibn Abdurrahman Abi Laila (w. 148 H);
c) Sufyan as-Tsauri (w. 161 H);
d) Al-Laits bin Sa'ad (w. 175 H);
e) Syuraih an-Nakha'I (w. 175 H);
f) Sufyan ibn Uyainah (w. 198 H);
g) Ishaq Ibn Rahawaih (w. 238 H);
h) Al-Auza'I ad-Dimasyqi (w. 157 H);
i) Ibn Jarir at-Thabary (w. 310 H).

Demikian umat Islam di era ini benar-benar menampilkan kehebatannya dalam pengembangan ilmu pengetahuan. Suatu prestasi yang sulit dicapai oleh umat lain. Walaupun demikian, umat Islam tidak mampu mempertahankannya dalam jangka waktu yang lebih lama. Sejak abad 10 M yaitu pada akhir Khalifah Abbasiyah umat Islam tidak lagi berkembang dan hukum Islam seolah mati. Hukum Islam tidak lagi digali dari sumber utamanya yaitu al-Qur'an namun sekadar mempelajari pikiran dari mazhab-mazhab yang telah ada. Dan masing-masing penganut mazhab sangat berlebihan dalam membela mazhabnya. Nuansa taqlid yang mengarah kepada taqlid buta lebih berkembang sementara ini.

Pada awal abad ke-14, kondisi ini mulai disadari oleh sebagian umat Islam. Angin pembaharuan mulai berhembus dengan lahirnya tokoh-tokoh pembaharu

yang terus berkembang sampai sekarang. Pemikiran Islam mulai menggeliat dengan pemikiran tokoh-tokoh seperti:

a) Ibnu Taimiyah (1263-1328 M);
b) Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (1292-1356 M);
c) Muhammad Ibn Abd. Wahab (1703-1787 M);
d) Jamaluddin al-Afghani (1839-1897 M);
e) Muhammad Abduh (1849-1905 M);
f) Rasyid Ridla (1865-1935 M).

4. Fiqh di Masa Kini

Dalam periode modern—setelah sekian lama pada fase kemunduran serta fanatisme mazhab yang berlebihan—kita belum mendengar satu negara Islam pun yang telah berhasil menegakkan syariat Islam kendati warisan di bidang hukum fiqh sudah cukup kaya. Kesadaran untuk mengembangkan fiqh agar lebih dapat mengatasi persoalan-persoalan yang bergerak cepat haruslah ditumbuhkan terlebih dengan adanya pengaruh dari kemajuan zaman renaisans Barat yang juga telah menimbulkan persoalan-persoalan baru yang mau tidak mau harus dijawab oleh fiqh.

Kebangkitan fiqh bukan sekadar kebutuhan sejarah, namun juga merupakan kebutuhan fiqh itu sendiri. Mempertahankan fiqh sebagai sebuah formula yang dapat merespon tantangan bukanlah hal yang mudah. Kecenderungan ulama dalam menyikapi hal ini cukup variatif. Sekurang-kurangnya ada empat pola utama yang menonjol.[33]

[33] Mun'im Sirri, ***Sejarah Fiqh Islam***, 153-154.

Pertama, modernisme. Pendukung pola ini cenderung berpendapat bahwa fiqh Islam tidak mampu lagi merespon berbagai perkembangan baru yang muncul dari multidimensionalitas kebutuhan dan kepentingan manusia yang kini cenderung lebih kritis akibat keluasan informasi dan pengalaman. Perubahan sosial (*sosial change*) sudah barang tentu memunculkan gugatan baru, sementara fiqh telah mengalami kristalisasi sebagai akibat logis dari hancurnya masyarakat Islam. Untuk itulah perlu membangun fiqh baru yang kontekstual agar Islam tak terasing dari kehidupan sosial pengikutnya.

Kedua, survivalisme. Berbeda dengan kelompok terdahulu, pendukung pemikiran ini bercita-cita membangun pemikiran fiqh dengan berpijak pada mazhab-mazhab fiqh yang sudah ada. Menurut pendukung pola ini, keluasan *tsarwah fiqhiyyah* harus dikembangkan. Kita dapat menyaksikan keberhasilan pola ini dalam memberikan jawaban-jawaban fiqhiyyah yang diangkat dari kajian-kajian serius terhadap mazhab-mazhab fiqh tanpa kehilangan kepedulian sosialnya.

Ketiga, tradisionalisme. Pendukung pola ini—sebagaimana pendahulunya[34]—menekankan keharusan kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah. Mereka mengecam taqlid dan penerimaan begitu saja atas otoritas-otoritas abad pertengahan. Kelompok ini kerap kali menamakan dirinya aliran salafiyah dengan karakteristik yang menonjol yaitu keteguhannya dalam memegang sunnah Nabi dan pandangannya yang sangat literalis terhadap nash-nash al-Qur'an. Bagi kelompok ini, ikhtilaf bukan merupakan rahmat.

[34] Di antaranya Ibnu Taimiyah, Syaukani, Abdul Wahab, al-Murtadha, dan Ibnu Qayyim. Yang disebut terakhir ini mengatakan bahwa: "Bermazhab adalah bid'ah yang sangat menyesatkan dan sekarang membelenggu umat." Baca: Ibnu Qayyim al-Jauziyah, ***I'lam al-Muwaqqi'in***, jilid IV, 262.

Persoalan ikhtilaf bagi mereka harus dirujuk pada hadis, bukan pada pendapat-pendapat para imam mazhab. Karena itu, mereka sangat concern pada hadis dan mendakwahkan batilnya suatu ikhtilaf apabila bertentangan dengan ketentuan hadis.

Keempat, neo-survivalisme. Pola terakhir ini disebut neo survivalisme karena para pendukungnya selain menawarkan fiqh pengembangan juga menampakkan concern-nya yang besar terhadap kepedulian sosial. Kelompok ini menawarkan suatu pendekatan transformatif dalam memahami fiqh dan upaya mencari relevansinya dengan persoalan-persoalan kekinian. Kegagalan ulama selama ini dipandang karena kurang memperhatikan kebutuhan masyarakat dalam perkembangan yang sedemikian rupa sehingga muncul kesenjangan antara fiqh secara teoritis dengan kenyataan masyarakat praktis. Pemahaman terhadap fiqh seharusnya bisa lebih dinamis dan tidak kaku, yaitu dengan menggabungkan pemahaman *tarikh tasyri*' dan sosiologi hukum.

BAB III

Upaya Ijtihad Membumikan Hukum Islam dengan Fiqh Sosial

A. Fiqh: Dari Ortodoksi Menuju Paradigma "Pemaknaan Sosial"

Fiqh sebagaimana sering didefinisikan sebagai ilmu tentang hukum-hukum Islam partikular dan praktis yang di-*istinbath* (digali) dari dalil-dalil yang terperinci sesungguhnya secara praksis merupakan usaha untuk mencari kebenaran yang sifatnya empirik.

Sampai abad 21, fiqh yang selama periode sebelumnya sebagai pencari jawaban terhadap segala problem sosial yang berkembang di masyakat tampak *survive* dengan pendekatan yang digunakan. Dengan fasilitas ijtihad, fiqh mampu terus menampakkan dirinya untuk ikut andil dalam berbagai masalah yang berkembang di masyarakat. Dari sini tampak bahwa peran fiqh yang dikhawatirkan tidak mampu mengatasi keterbatasannya tidak terbukti.

Persoalan fiqh kemasyarakatan (fiqh sosial) telah menjadi tema-tema sentral dalam berbagai seminar baik yang diselenggarakan oleh

kalangan intelektual perguruan tinggi, pondok pesantren maupun masyarakat umum. Setiap persoalan, selama masih dapat dimasukkan ke dalam ruang lingkup permasalahan fiqh, maka segala problematika sosial akan terjawab dan teratasi.

Lebih dari itu, fiqh dapat pula menjelajah masuk ke wilayah-wilayah politik, karena dalam studi Islam, persoalan politik pun masuk dalam kajian fiqh, yaitu Fiqh Siyasah, yang memiliki peminat cukup banyak. Hal ini barangkali tidak dapat dilepaskan dari kesadaran berbagai pihak, baik ulama maupun masyarakat, bahwa realitas kehidupan umat tidak dapat dilepaskan dengan persoalan politik.

Terkait dengan hal tersebut di atas, menurut Sahal Mahfudh pada prinsipnya tujuan syariat Islam yang dijabarkan secara rinci oleh para ulama dalam ajaran fiqh (fiqh sosial), ialah penataan hal ihwal manusia dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi, kehidupan individual, bermasyarakat, dan bernegara.[35]

Lebih lanjut, Mahfudh menjelaskan bahwa syariat Islam yang mengatur hubungan antara manusia dengan Allah yang di dalam fiqh sosial menjadi komponen ibadah, baik sosial maupun individual, muqayyadah (terikat oleh syarat dan rukun) maupun muthlaqah (teknik operasionalnya tidak terkait dengan syarat rukun tertentu). Ia juga mengatur hubungan antara seorang manusia dalam bentuk *mu'asyarah* (pergaulan) maupun *mu'amalah* (hubungan transaki untuk memenuhi kebutuhan hidup) di samping mengatur tatacara berkeluarga yang dirumuskan dalam komponen *munakahat*. Sedang dalam rangka menata pergaulan yang menjamin ketenteraman dan keadilan, syariat dijabarkan dalam komponen jinayah, jihad, dan *qadla*'.[36]

---

[35] MA. Sahal Mahfudh, ***Nuansa Fiqh Sosial*** (Yogyakarta: LkiS: 1984), 4

[36] Ibid, 5.

Dalam pada itu, kehidupan sosial selalu meniscayakan suatu perubahan, dari yang sederhana menuju yang lebih komplek (*sophisticated*). Lebih-lebih di era globalisasi, di mana perubahan-perubahan selalu bergerak cepat dan saling mempengaruhi. Sampai kapanpun perubahan itu akan tetap berlangsung (*perpetual transformation*). Cepat ataupun lambat, perubahan-perubahan tersebut dapat menimbulkan permasalahan bagi kehidupan manusia. Kondisi yang demikian inilah yang juga mendorong adanya perubahan yang cukup penting dalam memandang fiqh.

Fiqh tidak bisa lagi menggunakan paradigma "kebenaran ortodoksi" melainkan sudah harus menggunakan paradigma "pemaknaan sosial". Paradigma pertama realitas ditundukkan oleh kebenaran fiqh yang berwatak hitam putih dalam memandang realitas, sementara yang kedua menggunakan fiqh sebagai *counter discourse* dalam proses pemaknaan yang tengah berlangsung, yang tentunya lebih bernuansa walaupun kadang-kadang sulit dalam menyikapi realitas.

Paradigma baru dalam memandang fiqh memiliki lima ciri yang menonjol. *Pertama*, adanya upaya interpretasi ulang dalam kajian teks-teks fiqh untuk mencari konteksnya yang baru. Kedua, makna bermazhab berubah dari bermazhab tekstual (*qauli*) ke mazhab secara metodologis (*manhaji*). Ketiga, identifikasi mendasar mana yang pokok (*ushul*) dan mana yang cabang (*furu'*). Keempat, fiqh dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif negara. Kelima, pengenalan metodologi pemikiran filosofis terutama dalam budaya dan sosial.

Dalam paradigma fiqh di atas, fiqh menjadi kontekstual dan berpeluang dapat memberikan jalan keluar terhadap segala problem sosial yang muncul. Sebagai salah satu contoh kongkrit adalah anjuran

Nabi agar kaum muslimin memperbanyak keturunan. Di era sekarang yang over populasi ini, anjuran tersebut tidak bisa dipahami secara dangkal, sebab resikonya pertambahan penduduk yang akan memicu munculnya berbaga persoalan sosial. Akan lebih kontekstual bilal 'memperbanyak anak' dimaknai secara kualitatif.

Bukankah aqidah Islamiyah—yang termanifestasi dalam syariah—mengajarkan keyakinan akan adanya jaminan hidup dan kehidupan termasuk kesejahteraan bagi setiap manusia. Jaminan itu pada umumnya mengatur secara rinci cara berikhtiar mengelolanya.

Ajaran Islam—lebih tepatnya syariat Islam—memiliki titik singgung yang sangat komplek dengan masalah-masalah sosial. Karena syariat Islam itu sendiri mengatur selain mengatur hubungan antara manusia (secara individual maupun kelompok) dengan Allah SWT., juga mengatur hubungan sesama manusia dan antara manusia dengan lingkungannya.

Interaksi pertama terumuskan dalam bentuk ibadah (baik individual maupun sosial). Hubungan kedua dirumuskan dalam bentuk *muamalah* dan *muasyarah*. Prinsip muamalah dalam Islam, tidak menitikberatkan pada penguasaan mutlak bagi kelompok atas pemilikan alam, sehingga meniadakan pemilikan individual sebagaimana paham sosialisme (*al-isytirakiyah al-mutlaqah*). Juga Islam tidak menitikberatkan penguasaan individu secara mutlak yang cenderung pada sikap monopoli tanpa memiliki konsen (perhatian/kepedulian) terhadap individu yang lain, sebagaimana dalam praktik kapitalisme (*ar-ra'samaliyah al-muthlaqah*). Jadi, Islam bukan sosialis juga bukan kapitalis.

Islam adalah ajaran yang menghargai hal penguasaan individu yang diimbangi dengan kewajiban dan tanggung jawab masing-masing dan tanggung jawab kelompok. Prinsip ini Nampak pada

berlakunya zakat, hukum waris, nafkah, larangan judi, larangan menimbun barang kebutuhan pokok sehari-hari dan lain sebagainya.

Sedangkan prinsip mu'asyarah dalam Islam dapat dilihat dalam pelbagai dimensi kepentingan dan struktur sosial. Dalam kepentingan kemaslahatan umum, kaum muslimin dituntut oleh ajaran Islam sendiri agar bekerja sama dengan penuh *tasamuh* (toleransi) dengan pihak-pihak di luar Islam. Sebagaimana juga telah dicontohkan Rasulullah di Madinah. Sedangkan di antara kaum Muslimin sendiri, Islam telah mengatur pola interaksinya dalam kerangka ukhuwah Islamiyah bagi segala bentuk sikap dan perilaku pergaulan sehari-hari.

Dari struktur sosial yang menyangkut stratifikasi sosial Nampak ketika Islam mengatur interaksi antara ulama, *umara*' (pemerintah), dan *aghniya*' (orang kaya) serta kelompok *fuqara*' (orang fakir). Hubungan yang harmoni di antara empat komponen tersebut akan menciptakan suatu tatanan yang ideal bagi kehidupan manusia. Hal ini berarti masing-masing memiliki kewajiban yang sama dalam rangka mewujudkan apa yang dinamakan "bayang-bayang surga di permukaan bumi".

B. Kiai dan Wacana Fiqh Sosial

Kiai adalah muslim yang terpelajar (ulama) yang dalam hidupnya selalu berusaha membaktikan hidupnya untuk Tuhan serta memperdalam dan menyebarluaskan ajaran-ajarannya kepada masyarakat (umat).

Menurut Moesa, sesungguhnya predikat kiai selalu berhubungan dengan suatu gelar yang menekankan pemuliaan dan pengakuan yang diberikan secara sukarela kepada ulama Islam.[37] Sebuah gambaran kepemimpinan yang lebih menekankan pada kualitas yang pada

[37] Ali Maschan Moesa, ***Kiai dan Politik dalam Wacana Civil Society*** (Surabaya: LEPKISS, 1999), 59.

gilirannya menimbulkan kepercayaan secara sukarela. Karena posisi inilah ia dapat dibedakan dengan orang kebanyakan. Kehadiran seseorang yang memiliki tipe-tipe yang demikianlah dipandang sebagai pemimpin. Sebuah kepemimpinan yang bersifat kharismatik.

Max Weber mengkonseptualisasikan kharisma sebagai: *"The term of charisma will be applied to a certain quality of an individual personality by virtue of which he is set apart from ordinary men and treated as endowed with supranatural, superhuman, or at least spesifically exceptional power or qualities"*.[38]

Kharisma yang ditimbulkan oleh kepercayaan bahwa seorang kiai mempunyai kekuatan dan keampuhan luar biasa ini sangat berpotensi untuk mendukung tugas utamanya sebagai seorang ulama.

Melalui ungkapan "ulama sebagai pewaris Nabi"[39] dapat dipahami bahwa ulama melalui pemahaman dan pengenalan kitab suci bertugas memberi petunjuk dan bimbingan guna mengatasi perselisihan-perselisihan pendapat, problem-problem sosial yang hidup dan berkembang dalam masyarakat yang beberapa di sekitarnya maupun masyarakat dalam makna yang lebih luas.[40]

Semakin kharismatik, seorang kiai akan semakin luas pengaruhnya. Hal ini berarti jumlah umat yang harus dilayani semakin bertambah. Pada posisi semacam ini, seorang kiai bukan lagi hanya milik lingkungan yang disekitarnya, namun juga milik semua orang yang merasa membutuhkan nasihat dan petuah terutama masalah

---

[38] Max Weber, ***The Theory of Social and Economic Organization,*** diterjemahkan oleh Henderson and Talcot Parsons (New York: The Free Press, 1966), 356.

[39] Ungkapan ini diyakini sebagai sebuah hadis, walaupun menurut Ibnu Hajar (773-825 H) terdapat idlthirab (kekacauan atau kesimpangsiuran perawinya). Lihat: Ibnu Hajar al-Asqalani, Fath al-Bary, Juz I (Mesir: al-Halaby, 1956), 169.

[40] M. Quraish Shihab, ***Membumikan al-Qur'an***, 375.

hubungan manusia dengan Tuhannya dalam konteks kehidupan sehari-hari.

Masyarakat yang pembinaannya menjadi tanggung jawab kiai bukanlah suatu komunitas yang bersifat statis dan homogen. Kodrat masyarakat selalu berubah yang ditandai dengan kemajuan dan pertumbuhan di semua bidang kehidupan. Perubahan ini mempengaruhi pula cara berpikir dan bertindak seseorang sebagai pribadi maupun sebagai anggota masyarakat. Oleh karena semua orang/anggota masyarakat berusaha mencapai apa yang diinginkan/dicita-citakan, maka sangat logis apabila terjadi benturan kepentingan. Pada saat itulah dibutuhkan tokoh pemimpin yang dapat memberikan solusi, baik yang bersifat spiritual untuk ketenangan batin maupun solusi atas persoalan sosial dan ekonomi.

Ulama (kiai) dituntut tidak hanya sekadar berceramah, berkhutbah dan menyelenggarakan pengajian. Larangan agama yang disampaikan para ulama dengan tanpa diikuti alternatif yang logis dan dapat dipraktikkan justru akan menimbulkan kesenjangan antara kiai dan umat. Kondisi semacam ini diperparah dengan banyaknya kiai yang beralih profesi oleh karena tuntutan kebutuhan terus meningkat. Kelangkaan ulama mengakibatkan menumpuknya tugas yang kadang melampaui batas kemampuannya. Selanjutnya muncul pertanyaan, benarkah seorang ulama harus mampu menjawab seluruh persoalan itu dengan sempurnya?

Bila ditinjau dari asal mula penggunaan kata ulama[41], maka akan dicapai pengertian sebagai orang yang mempunyai pengetahuan

[41] Dalam Al-Qur'an, kata ulama disebutkan dua kali. Yang pertama dalam QS. Al-Fathir (35:28) "Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hambanya hanyalah ulama". Yang kedua QS. As-Syu'ara (26:197) "Dan apakah tidak cukup menjadi bukti bagi mereka, bahwa para ulama Bani Israel mengetahuinya"… Menurut Quraish Shihab, yang pertama menggambarkan bahwa yang dinamakan

tentang ayat-ayat Allah, baik yang bersifat kauniyyah maupun Qur'aniyyah. Namun, sebagaimana kata fiqh, kata ulama juga telah mengalami penyempitan makna. Dalam pengertian sehari-hari, istilah ulama hanya digunakan untuk orang-orang yang menekuni disiplin ilmu agama.

Bila dicermati, nampak adanya perkembangan ke arah saling berlawanan. Masyarakat/umat berkembang menjadi sebuah komunitas yang sangat kompleks dengan kecenderungan memunculkan masalah yang seringkali *unpredictable*. Sementara di sisi lain, justru mengalami penyempitan makna menjadi seseorang yang hanya mengetahui persoalan-persoalan agama dalam arti teks-teks agama bahkan hanya sebatas ritual-ritual saja.

Dalam kenyataannya, kiai memiliki komunitas sendiri yang otonom yaitu pondok pesantren. Sebagai pemegang kekuasaan tertinggi di pesantren, Kiai sangat berfungsi dan berperan dalam menerjemahkan nilai-nilai di luar pesantren ke dalam komunitas pesantrennya. Sebaliknya, Kiai berfungsi dan berperan pula dalam menyebarkan nilai-nilai di lingkungan pesantren ke dunia luar.

Peran yang demikian disebut Clifford Geertz sebagai "perantara budaya" (*cultural broker*), [42] yakni melakukan 'parokhialisasi nilai-nilai universal' dan 'universalisasi nilai-nilai lokal'.

---

ulama adalah orang-orang yang memiliki pengetahuan tentang ayat-ayat kauniyyah (fenomena Alam) dan yang kedua, alur konteks pembicaraan al-Qur'an yang kebenarannya telah diakui oleh Ulama Bani Israel. Baca: M. Quraish Shihab, ***Membumikan al-Qur'an***, 382.

[42] Sayangnya pandangan Clifford Geertz tentang kiai sebagai cultural broker menafikan fakta bahwa kiai juga memiliki inisiatif dan kreatifitas sendiri dalam menyikapi dinamika sosial budaya sehari-hari. Mereka tidak hanya menjadi makelar budaya yang pasif. Lihat: Haroko Horikoshi, ***Kiai dan Perubahan Sosial*** (Jakarta: P3M, 1989) khususnya bab 4 dan 5. Lihat juga Pradjarta Dirdhosanjoro, ***Memelihara Umat Kiai Pesantren—Kiai Langgar di Jawa*** (Yogyakarta: LkiS, 1999), pada bab 9 dan 10.

Kiai sebagai seorang yang ahli dalam bidang agama, memiliki suatu kecenderungan dalam mengahadapi lingkungan, merespon tantangan yang ada di depannya atau bahkan sekadar *survive* menggunakan pendekatan agama (Hukum Islam/Fiqh). Seolah fiqh menjadi satu-satunya jalan keluar terhadap berbagai masalah sosial keagamaan. Di sisi lain, ketika harus menafsirkan ajaran-ajaran agama guna menjawab tantangan tersebut semakin lama semakin rumit seiring dengan perkembangan budaya, ilmu, dan teknologi.

Faktanya, fiqh adalah yang paling kuat mendominasi pemahaman orang-orang muslim akan agama mereka sehingga, karenanya, paling banyak membentuk bagian terpenting cara berpikir mereka.[43] Konsistensi para kiai dalam memegang hukum fiqh sangat tampak pada forum bahtsul masail. Sehingga, seringkali apabila sebuah permasalahan tidak ditemukan dalam kitab-kitab fiqh, maka di-*mauquf*-kan.

Perkembangan ilmu dan teknologi sedemikian cepatnya sehingga nilai-nilai baru seperti efisiensi dan rasionalisasi belum sempat dikedepankan di satu pihak, tetapi di lain pihak sudah mulai kehilangan nilai-nilai agama dan tradisi yang berharga sehingga muncul berbagai gejala alienasi dan anomi serta cultural lag yang menjurus ke arah terjadinya keambrukan tata kehidupan sosial. Seharusnya, tradisi dan nilai-nilai lama tetap harus dipertahankan walaupun ada nilai-nilai baru yang lebih baik.

Dalam hal ini, terdapat sebuah kaidah *"al-muhafazhatu 'ala qadim as-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah"*. Namun demikian, kaidah ini sering pula disalahpahami sehingga berimplikasi pada rendahnya kreativitas. Penerimaan sesuatu yang baru masih sering dibayang-

[43] Nurcholis Madjid, ***Islam Doktrin dan Peradaban*** (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), 235.

bayangi oleh tradisi lama yang telah mengakar dan mendominasi cara berpikir ulama.

Permasalahan manusia modern tidak mudah dipecahkan dengan hanya mengandalkan dalil tekstual semata, namun membutuhkan interpretasi yang didukung oleh ilmu-ilmu lain serta metodologi yang memadai. Ini berarti menuntut kemampuan yang mendalam terhadap maksud-maksud teks, juga memahami persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan dengan lebih baik, agar upaya "menghukumi" menjadi lebih dekat dengan maksud yang sebenarnya yang dikehendaki oleh nash (al-Qur'an dan hadis). Selanjutnya, persoalan di masyarakat tidak selesai dengan hanya memberi keputusan halal, haram, makruh, atau mubah saja. Namun harus juga ditindaklanjuti dengan gerakan yang lebih bersifat *problem solving*. Berangkat dari sinilah gagasan fiqh sosial para kiai muncul ke permukaan.

C. Fiqh Sosial: Jawaban Kiai atas Persoalan Umat

Pandangan kiai atas berbagai persoalan sosial keagamaan sangat dipengaruhi oleh latar kultural dan tradisi yang membentuk watak dan kepribadiannya, yaitu tradisi pesantren. Sebuah tradisi yang unik, sebagaimana dapat disimpulkan dari gambaran lahiriahnya. Pesantren disebut surau di Minangkabau, Pondok di Jawa Barat, Rangkang di Aceh adalah sebuah komplek dengan lokasi yang umumnya terpisah dari kehidupan di sekitarnya. Dalam komplek itu berdiri beberapa buah bangunan: rumah kediaman pengasuh (di daerah berbahasa Jawa disebut Kiai, di daerah berbahasa Sunda disebut Ajengan, dan di daerah yang berbahasa Madura disebut Bindara atau Lora), sebuah surau atau Masjid, tempat pengajaran dan asrama tinggal siswa pesantren (santri[44]).

[44] Menurut Abdurrahman Wahid, kata santri diambil dari Bahasa Sansekerta dengan

Kehidupan di pesantren[45] ini menciptakan sebuah subkultur yang unik dengan *life pattern, mores and internal authority* yang berbeda dengan masyarakat luarnya. Yang terpenting dan berkaitan dengan tulisan ini adalah tradisi keilmuan yang dibangunnya. Bruinnesen menyebutnya sebagai salah satu tradisi agung (*Great Tradition*) di Indonesia.[46] Sebuah tradisi yang bertumpu pada khazanah literatur Islam klasik yang disebut dengan kitab kuning.

Dalam rangka mentransformasikan Islam tradisional sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab klasik inilah yang menjadi alasan pokok munculnya pesantren.

Seorang kiai umumnya sebelum benar-benar terjun di tengah-tengah masyarakat selalu mengikuti "program pengkaderan"[47] di pondok-pondok pesantren. Dengan bekal ilmu-ilmu yang dipelajari di pondok kelak, seorang kiai akan menjadikan bekal tersebut untuk merespon persoalan yang dihadapi. Kebiasaan dan tradisi di pondok ini begitu kuat dipegang dan dijaga oleh para alumni pondok pesantren yang sebagian menjadi kiai. Pengkaitan dengan tradisi

---

perubahan pengertian. Lihat Abdurrahman Wahid, Pesantren sebagai Subkultur dalam ***Pesantren dan Pembaharuan***, ed. M. Dawam Rahardjo (Jakarta: LP3ES, 1988), 48.

45 Kajian tentang pesantren telah banyak ditulis, di antaranya yang sangat relevan dengan tulisan ini adalah sebagaimana yang ditulis Zamakhsyari Dhofier, Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai (Jakarta: LP3ES, 1994) yang menggambarkan tentang tradisi pesantren secara cukup lengkap dari berbagai aspek dengan fokus utama pada peranan kiai dalam memelihara dan mengembangkan Islam tradisional di Jawa. Juga penelitian Martin Van Bruinnesen, ***Kitab Kuning: Pesantren & Tarekat*** (Jakarta: Mizan, 1999). Menurut Abdurrahman Wahid—dalam pengantar buku ini—Bruinnesen memberikan pengenalan yang unik akan respon adaptif & kreatif para ulama terhadap tantangan modernisasi.

46 Bruinnesen, ***Kitab Kuning***, 17.

47 Cerita tentang pengalaman belajar di pondok yang dapat memberikan gambaran lebih utuh antara lain sebagaimana yang ditulis oleh Saifuddin Zuhri, ***Guruku Orang-Orang Pesantren*** (Yogyakarta: LKiS, 2001).

inilah kemudian orang mencoba menganalisis mengapa umumnya kiai-kiai tradisional itu berwatak konservatif.

Namun demikian, Zamakhsyari Dhofier dalam penelitiannya menyimpulkan bahwa walaupun kiai terikat kuat oleh pemikiran Islam tradisional, namun mereka mampu membenahi dirinya untuk tetap memiliki peranan dalam membangun masa depan Indonesia.[48]

Nilai-nilai spiritual mulai tertanam dalam diri santri (calon kiai/ulama) saat mempelajari cabang-cabang ilmu keislaman melalui pembacaan kitab-kitab klasik. Di pesantren, kitab-kitab tersebut dapat digolongkan dalam 8 kelompok: (a) Nahwu (syntax) dan Saraf (Morfologi), (b) Fiqh, (c) Ushul Fiqh, (d) Hadis, (e) Tafsir, (f) Tauhid, (g) Tasawuf dan Etika, (h) cabang-cabang lain seperti Tarikh dan Balaghah.

Di antara semua cabang ilmu agama Islam (Fiqh, ilmu Kalam, ilmu Tasawuf dan Hikmah) yang biasanya dianggap paling penting adalah ilmu Fiqh. Sebab fiqh mengandung implikasi konkret bagi pelaku keseharian individu maupun masyarakat. Fiqhlah yang menjelaskan kepada kita hal-hal yang dilarang dan tindakan-tindakan yang dianjurkan. Sesungguhnya inti pendidikan pesantren adalah mempelajari khazanah Islam klasik terutama karya-karya fiqh. Tidak mengherankan bila fiqh yang paling kuat mendominasi pemahaman orang-orang Muslim khususnya santri dan membentuk bagian terpenting cara berpikir mereka.

---

[48] Dhofier banyak mengoreksi para peneliti Islam tradisional yang memberikan kesimpulan bahwa di era modern ini tidak diperlukan lagi peran kiai. Hal ini disebabkan oleh dua hal, yaitu: pertama, mereka mengira bahwa nilai-nilai spiritual yang dipegang dan dianjurkan oleh para kiai tidak relevan dengan zaman. Kedua, mereka mengira bahwa para kiai tidak mampu menerjemahkan nilai-nilai spiritual tradisional bagi pemuasan kebutuhan-kebutuhan kehidupan modern. Baca: Zamakhsyari Dhofier, ***Tradisi Pesantren***, 172-173.

Di samping kitab-kitab yang dipelajari tersebut, yang menjadi corak tersendiri dari kehidupan pesantren dapat dilihat dari struktur pengajaran yang diberikan. Misalnya pola tingkat pendidikah yang ditempuh, panjang singkatnya lama mengaji seorang santri tidak ditentukan masa tertentu, namun lebih kualitatif yaitu sang santri sendiri merasa cukup. Sehingga, ukuran yang digunakan adalah kerinduannya pada sang Kiai dan kemampuannya memperoleh 'ngelmu' dari sang Kiai.[49] Oleh karena itu, kebesaran seorang kiai lebih ditentukan dari jumlah bekas santrinya yang kemudian hari menjadi kiai atau menjadi orang-orang yang berpengaruh di masyarakat. Yang istimewa pula adalah tidak putusnya hubungan guru-murid walaupun sudah menjadi seorang kiai, sampai sang Kiai sudah wafat.

Dari gambaran singkat di atas, dapatlah menjadi dasar untuk memahami secara lebih baik tentang bagaimana kiai merespon persoalan keagamaan masyarakat di sekitarnya, baik dalam skala lokal nasional maupun internasional.

Dalam konteks keindonesiaan, Hukum Islam (fiqh) sesungguhnya telah banyak dipikirkan untuk dapat memecahkan persoalan-persoalan sosial yang semakin terus berkembang seiring perkembangan zaman. T.M. Hasbi ash-Shiddiqie, misalnya mencoba mencuatkan Kompilasi Hukum Islam, Munawir Sadzali tentang hukum waris bagi wanita, KH. Ali Yafie dan KH. Sahal Mahfudh mencoba mendekati persoalan dengan fiqh sosialnya.

Melalui tulisan-tulisannya, Kiai Ali Yafie ingin memperlihatkan betapa luas, intens, dan dinamisnya perkembangan fiqh dalam mengikuti perkembangan zaman.[50] KH. Ali Yafie dengan fiqh

---

[49] Abdurrahman Wahid, ***Pesantren Sebagai Subkultur***, 41.

[50] Baca: Ali Yafie, ***Menggagas Fiqh Sosial*** (Bandung: Mizan, 1994). Dalam buku ini dibahas persoalan dari masalah lingkungan hidup, asuransi, hingga ukhuwah.

sosialnya mencoba mengajak kaum muslimin untuk ber-iqra' atas permasalahan-permasalahan yang muncul di berbagai lingkungan sosial, dari masalah kemiskinan, lingkungan hidup, keluarga berencana, asuransi sosial, pembangunan ekonomi, wanita dan keluarga, sampai kepada masalah ukhuwah.

Fiqh sosial dicetuskan dalam rangka melihat sejauh mana unsur-unsur sosial dan budaya lokal dapat diterima untuk melaksanakan ketentuan-ketentuan yang tidak keluar dari kerangka sumber-sumbernya (*al-mashadir al-ashliyyah*). Fiqh adalah hasil pemahaman terhadap nash-nash al-Qur'an dan hadis menyangkut hukum-hukum amaliyah yang diperoleh dengan jalan ijtihad.

Sejauh mana ijtihad dibenarkan untuk menetapkan suatu ketentuan menurut hukum ajaran Islam, baik terhadap permasalahan yang tidak disebutkan hukum dan ketentuannya dalam nash, atau penggunaan *'urf* sebagai pengkhususan (*takhshis*) terhadap persoalan-persoalan yang dipandang masih bersifat *'amm*. Dari sinilah kemudian lahir hasil-hasil ijtihad yang mendasarkan pada hukum lokal. Seperti masalah harta benda yang diperoleh lewat perkawinan, yang menurut Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 pasal 35 ayat 1 menyebutkan: "harta benda yang diperoleh selama masa perkawinan menjadi harta bersama". Ketentuan tersebut berdasarkan hukum adat Indonesia mengenai Lembaga harta "gono-gini" dalam perkawinan.[51]

Di bidang ekonomi masih muncul masalah hubungan bank sama dengan riba yang dilarang dalam nash al-Qur'an dan hadis atau tidak. Dari problem ini muncul Bank Muamalat yang mulai beroperasi pada tahun 1992. Dan masih banyak persoalan lain yang dapat terpecahkan dengan ijtihad para ulama. Demikian Kiai Ali Yafie menyajikan segala

[51] Ibid., 14.

bentuk persoalan sosial dengan segala pemecahannya yang sangat diperlukan bagi kita umat Islam yang hidup di tengah pluralisme keagamaan.

Sementara Kiai Sahal Mahfudh[52] mencoba menggali Fiqh Sosial itu dari pergulatan nyata antara 'kebenaran agama' dan 'realitas sosial' yang dinilainya masih timpang. Dari upaya pencarian itu dapat dilihat bahwa seharusnya fiqh bukan lagi menjadi sebuah "kebenaran ortodoksi", namun menjadi "paradigma pemahaman sosial".

Kepekaan sosial Kiai Sahal dibuktikan lewat kerja kulural di masyarakat secara langsung guna menanggulangi kemiskinan baik melalui pemanfaatan dana zakat untuk kegiatan produktif maupun memperkenalkan usaha *home industry* kepada masyarakat.

Seluruh aktivitas sosial dan intelektual kiai Sahal tetap dilakukan dalam koridor fiqh. Artinya, bahwa segala upaya untuk mencari kemaslahatan umat mempunyai landasan normatif yang bisa dipertanggungjawabkan secara hukum. Bagi Kiai Sahal, perjumpaan dialektika antara agama dan kenyataan sosial memang tidak bisa dipungkiri. Bila itu dilakukan, maka yang akan terjadi agama akan stagnan dan kehilangan relevansi kemanusiaannya.

Agar fiqh menjadi operasional, maka harus merombak 'doktrin' dan 'tradisi' yang selama ini melekat dalam tubuh NU. Namun, upaya tajdid yang dilakukan harus tidak lepas dari historisitas dan lokalitas.

Kita ambil contoh bagaimana Kiai Sahal memberikan solusi atas persoalan prostitusi[53]. Solusi pertama yang ditawarkan adalah

---

[52] Baca: KH. MA. Sahal Mahfudh, ***Nuansa Fiqh Sosial*** (Yogyakarta: Mizan, 1994). Buku ini berisi berbagai tulisan Kiai Sahal tentang persoalan-persoalan seperti Isra' Mi'raj, prostitusi, lingkungan hidup, keluarga, pengembangan pesantren, Pendidikan dan masyarakat.

[53] Ibid., 84-98.

sentralisasi, karena bagaimanapun pelacuran tersebut tidak dapat dihapuskan, yang dapat dilakukan dalah meminimalisasi. Pendapat ini didasarkan pada kaidah *akhaffu ad-dlararain*, yaitu mengambil sikap yang resikonya paling kecil dari dua macam bahaya (mudarat).

Tawaran kedua dengan pendekatan kausatif/sosiologis. Hal ini dilakukan dengan cara mengetahui latar belakang dari para pelaku pelacuran. Cara ini dianggap sebagai kunci utama. Bila pelacuran disebabkan karena ekonomi maka solusinya adalah peningkatan kesejahteraan. Bila karena minimnya pemahaman agama maka harus diupayakan penanaman etika dan moralitas. Hal ini juga didasari kaidah *sadd ad-dzari'ah*, yaitu menutup jalan yang menuju perbuatan terlarang. Dengan demikian, permasalahan ini bisa dipahami tidak semata-mata karena perempuan, namun merupakan persoalan yang harus ditangani oleh semua pihak, baik masyarakat, penguasa, bahkan ulama sendiri.

Apa yang dilakukan Kiai Sahal dengan Fiqh Sosialnya adalah sebuah upaya memadukan teks-teks klasik dengan realitas sosial, dimensi doktrin dan tradisi, modernitas dan otentisitas untuk mewujudkan manusia modern sekaligus otentik. Namun demikian, untuk menjadikan kerangka berpikir yang demikian menjadi kerangka berpikir kolektif para Kiai khususnya di kalangan Nahdlatul Ulama masih membutuhkan waktu.

Dalam praktiknya, sumber rujukan utama para Kiai dalam menghadapi berbagai masalah terutama masalah sosial keagamaan bahkan juga masalah politik kontemporer umumnya berasal dari agama Islam yang telah digali dan ditulis oleh para ulama dalam kitab-kitab fiqh.[54]

[54] Kitab-kitab fiqh, baik yang besar maupun yang kecil, hampir selalu mencakup semua aturan aspek kehidupan, kitab-kitab itu biasanya dimulai dari bab thaharah

Ajaran dari kitab-kitab inilah yang sangat mendominasi serangkaian proses pencarian pengetahuan pada genealogi ajaran Islam. Selanjutnya, melalui proses yang mentradisi, ajaran tersebut mengkristal menjadi sebuah pandangan hidup (*weltanschauung*). Sebuah pandangan yang terbukti cukup efektif dalam rangka menghadapi perkembangan zaman yang bergerak sangat cepat dan cenderung tak terkendali.

Fiqh memang menjadi ilmu andalan para kiai dalam upayanya memahami persoalan sosial keagamaan dan mencoba untuk menjawabnya. Hal ini terlihaat dalam Bahtsul Masail, sebuah forum andalan para kiai dalam membahas persoalan sosial keagamaan. Keberadaannya masih cukup eksis dalam tradisi Nahdlatul Ulama.[55]

Secara teori, prosedur pengambilan keputusan yang dilakukan sebagai perwujudan dari kerangka bermazhab dari salah satu mazhab terlihat sangat ideal, terutama pada poin 4 (empat), yaitu: *"Dalam kasus yang tidak ada qaul/wajah sama sekali dan tidak mungkin dilakukan ilhaq, maka bisa dilakukan istinbath jama'i dengen prosedur bermazhab secara manhaji oleh para ahlinya"*. Hal ini menunjukkan aspek dinamis dari fiqh, yaitu ijtihad telah dicoba direalisasikan. Sehingga, tuduhan bahwa ulama-ulama NU terkesan *fiqh oriented* secara teoritik dapat dibantah.

(bersuci), wudlu, shalat, puasa, sampai dengan etika jual beli, hakim, serta konsep kepemimpinan (imam dan imamah).

[55] Bahtsul Masa'il Diniyah merupakan salah satu lajnah (komisi) dalam organisasi Nahdlatul Ulama (NU) yang berfungsi melaksanakan program organisasi bidang hukum. Arti Bahts al-Masail ad-Diniyah sendiri adalah 'pengkajian terhadap beberapa masalah keagamaan'. Tentang sistem pengambilan keputusan melalui Bahts al-Masail ini telah ditetapkan dalam Keputusan Munas Alim Ulama NU di Bandarlampung pada tanggal 16-20 Rajab 1412 H/21-25 Januari 1992 M. Baca: KH. Abdul Aziz Masyhuri, ***Ahkamul Fuqaha*** (Surabaya: Dinamika Press, t.t.) 363-367.

Namun demikian, dalam tataran aplikasi, nampaknya tidak seluruh konsep yang disepakati pada tingkat MUNAS tersebut dengan mudah dijadikan rujukan dalam prosedur pengambilan keputusan. Fenomena ini lebih banyak dilatarbelakangi oleh faktor psikologis para kiai yang—meminjam istilah Kiai Achmad Siddiq—tidak ingin terkesan 'melompat'.[56] Orang tidak mungkin mengadakan ijtihad tanpa mempelajari kitab-kitab ulama terdahulu (*as-salaf as-shalih*). Kiai Achmad Siddiq mencemaskan munculnya gejala yang kurang baik, yaitu gejala 'melompat' dalam mempelajari agama Islam. Timbulnya gejala melompat itu disebabkan pertama, jumud atau bekunya ulama dan kedua, mereka ingin mengambil alih peran ulama secara gampang dan instan, tetapi mereka tidak banyak mengetahui ajaran agama dari sumbernya, sehingga menimbulkan kesukaran di belakang hari.

Di lingkungan NU sendiri, khususnya pada tingkat Nasional atau Pengurus Besar (PB), telah cukup lama dilakukan evaluasi ulang ontologi kitab kuning yang menjadi sumber informasi formal dalam menyikapi masalah-masalah praktis kehidupan beragama. Dalam forum mudzakarah yang berlangsung di Pesantren Muntilan Jawa Tengah pada tanggal 12-17 Desember 1988, NU menegaskan perlunya reorientasi pemahaman kitab kuning. Kalau dahulu kitab kuning dipakai secara tekstual sesuai dengan apa yang dikatakan pengarang, sekarang dijabarkan secara kontekstual sesuai dengan tuntutan kondisi.[57]

Kecenderungan pemahaman agama secara tradisional kurang mampu memberikan pengertian yang mendalam, sedangkan

[56] Munawar Fuad Noeh dan Mastuki HS (Ed.), ***Menghidupkan Ruh Pemikiran KH. Achmad Siddiq*** (Jakarta: Logos, 1999), 60.

[57] Noerhadi Iskandar al-Barsaniy, "Perlu Pemahaman Ulang Aswaja", ***Aula***, (4 April 1996), 41-42.

pemahaman secara tekstual tidak lagi memuaskan, maka yang diperlukan adalah pemahaman yang bersifat kontekstual. Fiqh pada dasarnya adalah pergulatan agama dalam menggapai kemaslahatan manusia. Dengan cita kemaslahatan arah pemahaman terhadap ketentuan nash yang legal formal itu dikendalikan. Untuk itulah diperlukan simplifikasi atau operasionalisasi ajaran fiqh agar lebih mudah diterapkan dalam kehidupan, dengan demikian fiqh bukan lagi ilmu exclusive milik para kiai/ulama atau sarjana agama, namun juga milik umat. Pada gilirannya, umat akan lebih mandiri dalam memutuskan perkara yang dihadapi dan kritis dalam memahami aqwal ulama yang sering masih sangat konseptual.

D. Fiqh Sosial Era Kontemporer: Perjumpaan Agama dan Sains

Sejarah umat manusia mengalami perubahan yang luar biasa dahsyat dalam mengatur dan memperbaiki kualitas kehidupan dalam berhubungan dengan alam, manusia, dan Tuhannya. Perubahan yang dahsyat itu terjadi dalam perkembangan ilmu pengetahuan, tatanan sosial-politik dan sosial-ekonomi, energi, hukum, tata kota, lingkungan hidup, dan lain sebagainya. Perubahan ini memiliki keterkaitan dengan globalisasi, migrasi penduduk, kemajuan sains dan teknologi, eksplorasi ruang angkasa, penemuan-penemuan arkeologis, Pendidikan dan tingkat literasi manusia. Begitu pula dengan kesadaran akan urgensitas penghormatan terhadap harkat dan martabat manusia, interaksi antarumat beragama, munculnya konsep nation state yang menempatkan setiap warga negara dalam posisi setara, dan revolusi industri 4.0 yang didukung oleh pandemi Covid-19.

Hal ini tentu berdampak terhadap seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk pola pikir mereka. Perjumpaan dengan warga dunia yang difasilitasi oleh teknologi informasi sedikit banyak menimbulkan 'kekagetan' yang menghentak pengetahuan, pemahaman, atau keyakinan yang selama ini tertanam. Perubahan ini menuntut masyarakat kontemporer untuk melakukan perenungan kembali terhadap berbagai hal dalam hidup mereka, termasuk dalam memahami ajaran agama.

Tidak hanya kekagetan, muncul pula ketegangan. Ketegangan itu terjadi lantaran, meskipun perubahan terjadi begitu dahsyat, masih seringkali dijumpai pandangan yang meng-absolut-kan tafsiran agama. Penafsiran terhadap ajaran agama dianggap sesuatu yang *immutable* dan *trancendental*. Sayangnya, tafsiran agama yang dianggap absolut itu akhirnya tidak dapat dikompromikan dengan konteks dan situasi yang sedang berlaku. Hal ini bisa dilihat saat pandemi Covid-19 yang baru saja berlalu, di mana banyak umat beragama yang masih melakukan ritual yang melibatkan mobilisasi massa yang itu bertentangan dengan protokol kesehatan.

Terlihat sekali pada saat itu adanya ketengangan antara 'logika agama' dan 'logika sains'. Di saat otoritas kesehatan (sains) mengharuskan masyarakat untuk social distancing untuk mewaspadai persebaran virus Covid-19, masih saja ada sebagian masyarakat mengamplifikasi pandangan bahwa virus tersebut tidak perlu ditakuti, karena yang layak ditakuti hanya Tuhan. Kalaupun ada yang mati karena virus, itu sudah takdir Tuhan. Belum lagi tuduhan yang berdasarkan teori konspirasi yang menyatakan bahwa virus ini adalah buatan pihak tertentu untuk menguasai dunia. Atas dasar pandangan ini, sebagian umat muslim tetap melakukan ritual salat jamaah tanpa mengikuti protokol kesehatan, dan ritual-ritual lainnya.

Penjelasan di atas adalah salah satu contoh bagaimana ketegangan logika agama dan logika sains itu. Ketegangan tersebut bisa terjadi dalam aspek-aspek kehidupan yang lain. Tanpa ada kesadaran untuk melakukan kompromi dengan menempatkan ajaran agama dalam konteks yang seharusnya, maka ketegangan antara agama dan sains ini akan berujung pada irrelevansi agama itu sendiri.

Menurut Amin Abdullah,[58] ketegangan antara logika agama dan logika sains disebabkan oleh hal-hal berikut: Pertama, tidak ada hubungan saling menembus (integrasi-interkoneksi). Masing-masing menganggap bahwa tafsir disiplin kelimuannya adalah yang paling benar dan yang lain salah. Beda posisi tajam inilah yang menimbulkan konflik yang tidak dapat didamaikan. Padahal, tidak ada disiplin ilmu apapun yang dapat menutup diri, tidak ada disiplin ilmu yang tertutup oleh pagar dinding dan batas-batas ketat yang dibuatnya sendiri.

Kedua, Subjektivitas akut. Untuk menghindari hal ini, agamawan perlu mengenal adanya unsur-unsur objektif yang ada dalam agama-agama, apalagi dalam wilayah ilmu pengetahuan (sains). Dengan begitu, ketegangan yang ada dalam wilayah objektif dan subjektif dalam studi agama dapat diredakan. Maka dari itu, kluster berpikir berikutnya adalah 'intersubjektif', yaitu posisi mental keilmuan yang dapat mendialogkan dengan cerdas antara dunia objektif dan dunia subjektif dalam diri seorang ilmuwan atau agamawan dalam menghadapi kompleksitas kehidupan dalam berbagai dimensinya, baik keagamaan, sains, maupun budaya.

Ketiga, hilangnya *creative imagination* dalam menghubungkan dan mendialogkan antara ulumuddin (fiqh, akidah, atau doktrin keagamaan lainnya) dan sains sehingga keduanya selalu dihadap-

[58] Amin Abdullah, ***Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*** (Yogyakarta: IB Pustaka, 2022), 70-78.

hadapkan dalam posisi konflik yang tidak menyelesaikan persoalan. Ilmuwan dan agamawan perlu mengembangkan imajinasi kreatif untuk mendialogkan satu uraian di bidang ilmu agama dengan uraian dalam disiplin keilmuan lainnya. Apabila ini tidak dilakukan, maka pelajaran agama di sekolah, ceramah-ceramah kegamaan, atau perkuliahan agama di perguruan tinggi akan kehilangan relevansinya dengan persoalan kehidupan sekitar yang sudah barang tentu semakin hari semakin kompleks.

Dengan kompleksitas persoalan kehidupan dan kemajuan peradaban manusia dalam berbagai aspek, utamanya di bidang sains ini, maka diperlukan sebuah cara pandang baru dalam memahami agama supaya ajaran-ajarannya masih relevan dengan perkembangan zaman. Fiqh sosial dalam hal ini adalah upaya untuk mendialogkan ajaran agama dengan kompleksitas persoalan kehidupan berikut kemajuan peradaban manusia di dalamnya. Ijtihad untuk merespon persoalan-persoalan kontemporer pun perlu disesuaikan baik di level paradigmatik maupun teknis.

Dalam melakukan ijtihad di era kontemporer, Amin Abdullah menekankan tiga prinsip dasar pola berpikir keagamaan—yang menyatu dalam gerak melingkar-sirkular—yaitu: *hadlarah an-nash* (pola pikir keagamaan yang berdasar pada teks), *hadlarah al-'ilm* (pola pikir keagamaan yang ditopang oleh *evidence-based argument*, ilmu empirik dan rasio), dan *hadlarah al-falsafah* (pola pikir keagamaan yang berlandaskan pada etik-transformatif-filosofis atau *critical philosophy*). Dengan demikian, ijtihad tidak lagi berbasis pada pendekatan yang monodisiplin, tetapi juga multidisplin bahkan transdisiplin keilmuan.

Untuk itu, pemikiran keagamaan Islam (fiqh) di era kontemporer harus memiliki *world view* yang terbuka (*opennes; al-afkar al-*

munfatihah). Terbukan dan bersedia menerima masukan dari ilmu-ilmu lain, dan bahkan harus mampu memperbarui, memperbaiki, dan mengoreksi diri sendiri (*self renewal*). Tidak hanya itu, pemikiran keagamaan Islam kini perlu berpikir dengan nuansa multidimensi.

Berpikir multidimensi dan multiperspektif adalah pengganti corak berpikir oposisi biner. Sifatnya selalu mempertimbangkan berbagai dimensi yang mengitari persoalan yang sedang dihadapi. Penganut agama harus dilatih dan terlatih untuk mengaitkan persoalan agama dengan ekonomi, sosial, budaya, psikologi, seni, medis, filsafat, sains, dan begitu seterusnya. Mental keilmuan keagamaan yang tertutup dari berbagai kontak dengan keilmuan lain akan menyebabkan keilmuan fiqh dan semacamnya tidak dapat berkembang sehingga tidak sesuai dengan konteks zaman.

Isu yang dihadapi oleh fiqh sosial era kontemporer misalnya tentang kedudukan warga negara. Paham nasionalisme yang berkembang pasca kolonialisme menggaungkan konsep kesetaraan antar warga negara dalam berbagai aspek kehidupan baik soal nasib, tradisi, adat istiadat, bahasa, persaudaraan, dan penerimaan terhadap orang lain walaupun memiliki perbedaan dalam soal agama dan lain semacamnya. Umat Islam dan non islam saat ini bisa bersatu dalam sebuah identitas kewarganegaraan dan setara di hadapan hukum (*equality before the law*). Ide ini menjadikan isu mayoritas dan minoritas tidak lagi relevan dalam konteks negara bangsa (nation state), pun juga tidak relevan konsep kafir dzimmi yang seringkali dijumpai dalam kitab-kitab fiqh klasik.

Dengan demikian, status pertama dalam sebuah negara bukanlah afiliasi keyakinan, tetapi kewarganegaraan (*citizenship*). Semua pemeluk agama yang berbeda-beda mendapatkan hak dan kewajiban yang sama dalam sebuah negara. Dasar bernegara bukanlah kitab suci,

melainkan konsensus bersama antar warga negara yang dituliskan dalam konstitusi.

Ide tentang nasionalisme inilah yang membuat negara-negara berdaulat. Negara-negara yang merdeka ini kemudian menyatu dalam organisasi dunia, yaitu Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). Semua negara yang tergabung di dalamnya memiliki posisi setara, sehingga tidak relevan lagi konsep *dar al-harb* dan *dar al-Islam* yang memunculkan warga negara berstatus *kafir harbi* dan *kafir dzimmi*. Konsep tersebut saat ini tentu memicu sikap dan tindakan diskriminatif terhadap sebagian warga negara. Lebih jauh, konsep itu dapat memperburuk hubungan internasional antar negara.

Begitu pula, saat ini manusia di berbagai penjuru dunia telah menyadari pentingnya membangun peradaban baru yang penuh kedamaian, persahabatan, dan koeksistensi untuk menuju kehidupan yang lebih baik, tanpa memandang apapun agama yang dipeluk oleh masing-masing. Islam sendiri sangat mendorong terciptanya perdamaian. Tidak terdapat penjelasan dalam sumber utama umat Islam—al-Qur'an dan Hadits—yang menghendaki melakukan penyerangan terhadap pengikut agama lain yang mau hidup berdampingan dengan sesama. Islam juga melarang umatnya untuk melakukan olok-olok dan mencari-cari kesalahan orang lain, karena belum tentu pihak lain yang diolok benar-benar jelek, bahkan bisa jadi orang yang mengolok lebih buruk daripada yang diolok. [59]

[59] Qs. Al-Hujurat ayat 11: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah sekumpulan orang laki-laki merendahkan kumpulan yang lain, boleh jadi yang ditertawakan itu lebih baik dari mereka. Dan jangan pula sekumpulan perempuan merendahkan kumpulan lainnya, boleh jadi yang direndahkan itu lebih baik. Dan janganlah suka mencela dirimu sendiri dan jangan memanggil dengan gelaran yang mengandung ejekan. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) yang buruk sesudah iman dan barangsiapa yang tidak bertobat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim."

Dari ayat-ayat tersebut, untuk menciptakan perdamaian, Islam berpijak pada prinsip-prinsip perdamaian, yaitu kasih sayang (*mahabbah*), kebersamaan (*tadlamuniyyah*), persamaan (*musawah*), keadilan (*'adalah*), dan persaudaraan (*ukhuwwah*). Nilai-nilai yang diserap dari basis normatif tekstual ini masih perlu diturunkan ke level praksis dengan dukungan ilmu pengetahuan dan penelitian baru di lapangan tentang bagaimana sesungguhnya dan senyatanya umat beragama mengantisipasi, mencegah, dan mengelola konflik dan resolusi konflik. Hal yang terakhir ini sangat jarang dilakukan oleh umat beragama pada umumnya, kecuali jika pertikaian dan konflik sosial telah benar-benar terjadi.

Dengan demikian, fiqh sosial era kontemporer dibangun atas dasar hubungan yang setara antara individu atau kelompok di dalam masyarakat. Semangatnya adalah menjadikan fiqh tidak hanya sebagai hukum 'agama' (ibadah maupun jinayah), akan tetapi menjadikannya sebagai kritik sosial, agen perubahan sosial, penggerak perubahan yang positif dalam masyarakat. Fiqh sosial perlu peka terhadap persoalan sosial dan lebih ramah terhadap budaya lokal serta peradaban universal kemanusiaan.

Fiqh sosial juga bisa dimaknai dengan cara andang dalam melihat perubahan sosial di era postmodernisme dari sisi fiqh (hukum Islam). Saat ini, persoalan terbesar umat manusia adalah munculnya berbagai persoalan sosial kemasyarakatan dan berbagai persoalan lainnya yang menyelimuti kehidupan manusia itu sendiri. Untuk menghadapi perkembangan sosial yang demikian pesat dan kompleks saat ini, perangkat-perangkat hukum yang telah ada, di samping al-Qur'an dan as-Sunnah, para ulama fiqh dan pemimpin muslim di seluruh dunia diharapkan tanggap serta ditantang untuk melakukan ijtihad yang segar (fresh ijtihad) guna menyelesaikan masalah-masalah sosial dan

hukum kenegaraan yang lahir akibat perubahan sosial yang sangat cepat dalam masyarakat Islam di manapun mereka berada.

Pemecahan problem sosial merupakan tanggung jawab kaum muslim atas kewajiban mewujudkan kesejahteraan atau kemaslahatan umum di muka bumi, baik di tingkat lokal, regional, nasional, maupun internasional. Dalam hal ini, kemaslahatan umum (*maslahah 'ammah*) kurang lebih adalah kebutuhan nyata masyarakat dalam suatu kawasan tertentu untuk menunjang kesejahteraan lahiriah maupun batiniahnya. Baik kebutuhan itu merupakan dlaruriyyat (*basic need*) yang menjadi sarana pokok untuk mencapai keselamatan agama, akal pikiran, jiwa, raga, kelangsungan generasi (nasab), dan harta benda, maupun kebutuhan sekunder (*hajiyyat*) dan kebutuhan yang berdimensi *tahsiniyyat* (suplementer).

Dengan demikian, secara padat dapat dirumuskan bahwa paradigma fiqh sosial didasarkan atas keyakinan bahwa fiqh harus dibaca dalam konteks pemecahan dan pemenuhan tiga jenis kebutuhan manusia di atas, yaitu primer, sekunder, dan suplementer dalam kehidupan komunitas lokal, regional, nasional, maupun internasional. Fiqh sosial bukan alat sebagaimana cara pandang fiqh klasik, tetapi menjadikan fiqh sebagai paradigma pemaknaan sosial yang lebih luas, yang sampai menjangkau tujuan universal syariat (hak asasi manusia, kebebasan beragama, berpendapat, berserikat, dan keadilan bagi seluruh umat manusia).

BAB IV
Penutup

Fiqh tidak bisa lagi menggunakan paradigma "kebenaran ortodoksi" melainkan sudah harus menggunakan paradigma "pemaknaan sosial". Paradigma pertama realitas ditundukkan oleh kebenaran fiqh yang berwatak hitam putih dalam memandang realitas, sementara yang kedua menggunakan fiqh sebagai *counter discourse* dalam proses pemaknaan yang tengah berlangsung, yang tentunya lebih bernuansa walaupun kadang-kadang sulit dalam menyikapi realitas.

Paradigma baru dalam memandang fiqh memiliki lima ciri yang menonjol. *Pertama*, adanya upaya interpretasi ulang dalam kajian teks-teks fiqh untuk mencari konteksnya yang baru. Kedua, makna bermazhab berubah dari bermazhab tekstual (*qauli*) ke mazhab secara metodologis (*manhaji*). Ketiga, identifikasi mendasar mana yang pokok (*ushul*) dan mana yang cabang (*furu'*). Keempat, fiqh dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif negara. Kelima, pengenalan metodologi pemikiran filosofis terutama dalam budaya dan sosial.

Kecenderungan pemahaman agama secara tradisional kurang mampu memberikan pengertian yang mendalam, sedangkan

pemahaman secara tekstual tidak lagi memuaskan, maka yang diperlukan adalah pemahaman yang bersifat kontekstual. Fiqh pada dasarnya adalah pergulatan agama dalam menggapai kemaslahatan manusia. Dengan cita kemaslahatan arah pemahaman terhadap ketentuan nash yang legal formal itu dikendalikan. Untuk itulah diperlukan simplifikasi atau operasionalisasi ajaran fiqh agar lebih mudah diterapkan dalam kehidupan, dengan demikian fiqh bukan lagi ilmu eksklusif milik para kiai/ulama atau sarjana agama, namun juga milik umat. Pada gilirannya, umat akan lebih mandiri dalam memutuskan perkara yang dihadapi dan kritis dalam memahami *aqwal* ulama yang sering masih sangat konseptual.

Fiqh sosial juga bisa dimaknai dengan cara andang dalam melihat perubahan sosial di era postmodernisme dari sisi fiqh (hukum Islam). Saat ini, persoalan terbesar umat manusia adalah munculnya berbagai persoalan sosial kemasyarakatan dan berbagai persoalan lainnya yang menyelimuti kehidupan manusia itu sendiri. Untuk menghadapi perkembangan sosial yang demikian pesat dan kompleks saat ini, perangkat-perangkat hukum yang telah ada, di samping al-Qur'an dan as-Sunnah, para ulama fiqh dan pemimpin muslim di seluruh dunia diharapkan tanggap serta ditantang untuk melakukan ijtihad yang segar (*fresh ijtihad*) guna menyelesaikan masalah-masalah sosial dan hukum kenegaraan yang lahir akibat perubahan sosial yang sangat cepat dalam masyarakat Islam di manapun mereka berada.

Daftar Bacaan

A. Yusuf Aliy, ***The Holy Qur'an: Translation and Commentary*** (Maryland: Amana Corp, 1989).

Abdul Wahhab Khallaf, ***Ilmu Ushul Fiqh*** (Beirut: Dar al-Fikr, 1978).

_____, ***Khulashah Tarikh Tasyri' al-Islamy*** ter. Ahyar Amiruddin (Bandung: Pustaka Setia, 2000).

Abdurrahman Wahid, "*Pesantren sebagai Subkultur*" dalam ***Pesantren dan Pembaharuan***, ed. M. Dawam Rahardjo (Jakarta: LP3ES, 1988).

Afifuddin Muhajir, ***Metodologi Kajian Fiqh*** (Situbondo: Ibrahimy Press, 2011).

Ali Maschan Moesa, ***Kiai dan Politik dalam Wacana Civil Society*** (Surabaya: LEPKISS, 1999).

Ali Yafie, ***Menggagas Fiqh Sosial*** (Bandung: Mizan, 1994).

Amin Abdullah, ***Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*** (Yogyakarta: IB Pustaka, 2022).

Amir Syarifuddin, ***Ushul Fiqh,*** (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997).

Departemen Agama RI., ***Al-Qur'an dan Terjemahnya*** (Semarang: Toha Putra, 1989).

HAR. GIB and J.H. Kramer, ***Shorter Encyclopedia of Islam*** (London: Luzzac & C.O., 1961).

Haroko Horikoshi, ***Kiai dan Perubahan Sosial*** (Jakarta: P3M, 1989).

Harun Nasution, ***Falsafat dan Mistisisme dalam Islam***, (Jakarta: Bulan Bintang, 1999).

_____, ***Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya***, jilid II (Jakarta: UI Press, 1985).
Ibnu Hajar al-Asqalani, ***Fath al-Bary***, Juz I (Mesir: al-Halaby, 1956).
Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, ***I'lam al-Muwaqqi'in*** (Kairo: al-Maktabah al-Tijaniyah al-Kubra, 1995).
Jaih Mubarok, ***Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*** (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000).
KH. Abdul Aziz Masyhuri, ***Ahkamul Fuqaha*** (Surabaya: Dinamika Press, t.t.).
M. Ajjaj al-Khathib, ***Ushul al-Hadith*** ter. Qadirun Nur (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1998).
M. Hasbi ash Shiddieqy, ***Falsafah Hukum Islam*** (Jakarta: Bulan Bintang, 1993).
M. Quraish Shihab, ***Membumikan al-Qur'an*** (Jakarta: Mizan, 1998).
MA. Sahal Mahfudh, ***Nuansa Fiqh Sosial*** (Yogyakarta: LkiS: 1984).
Mahmud Syaltout, ***Al-Islam Aqidah wa Syari'ah*** (Mesir: Dar al-Qalam, 1966).
Martin Van Bruinnesen, ***Kitab Kuning: Pesantren & Tarekat*** (Jakarta: Mizan, 1999).
Max Weber, ***The Theory of Social and Economic Organization***, diterjemahkan oleh Henderson and Talcot Parsons (New York: The Free Press, 1966).
Muhammad Abu Zahrah, ***Ushul al-Fiqh*** (Beirut: Dar al-Fikr, tt.).
Muhammad bin Ahmad Ibnu Rusyd, ***Bidayat Al-Mujtahid Wa Nihayat Al-Muqtashid*** (Kairo: Dar al-Hadits, 2004).
Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukani, ***Irsyad al-Fuhul*** (Beirut: Dar al-Fikr, tt.).
Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, ***Shahih al-Bukhari*** (Beirut: Dar Thauq an-Najah).
Muhammad Hudari Bik, ***Tarikh Tasyri' al-Islami*** (Surabaya: Hidayah, tt).
Mun'im A. Sirry, ***Sejarah Fiqh Islam*** (Surabaya: Risalah Gusti, 1995).

Munawar Fuad Noeh dan Mastuki HS (Ed.), ***Menghidupkan Ruh Pemikiran KH. Achmad Siddiq*** (Jakarta: Logos, 1999).
Nurcholis Madjid, ***Islam Doktrin dan Peradaban*** (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992).
Pradjarta Dirdhosanjoro, ***Memelihara Umat Kiai Pesantren—Kiai Langgar di Jawa*** (Yogyakarta: LkiS, 1999).
Saifuddin Zuhri, ***Guruku Orang-Orang Pesantren*** (Yogyakarta: LKiS, 2001).
Suparman Usman, ***Hukum Islam*** (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001).
Sya'ban Muhammad Isma'il, ***al-Tasyri' al-Islami: Mashadiruh wa Athwaruh*** (Mesir: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1985).
Wael B. Hallaq, ***A History of Islamic Legal Theories***, ter. Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: Rajawali Press, 2000).
Wahbah az-Zuhaily, ***Al-Qur'an al-Karim Bainatuhu al-Tasyri'iyat wa Khassha-ishuhu al-Hadariyyat***, ter. M. Thohir (Yogyakarta: Dinamika, 1996).
Zakariya al-Anshari, ***Ghayat al-Wushul*** (Surabaya: al-Hidayah)
Zamakhsyari Dhofier, ***Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*** (Jakarta: LP3ES, 1994).

Profil Penulis

Mohammad Isfironi, lahir di Banyuwangi, 11 Agustus 1970, adalah Dosen FSH UIN Sunan Ampel Surabaya. Pengampu mata kuliah Hukum Adat dan Antropologi Hukum. Doktor Antropologi pada Program Studi Ilmu-ilmu Humaniora, Fakultas Ilmu Budaya di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta dengan tema riset Pagelaran Gandrung Sewu: Silang Hasrat Elit Dalam Proses Pembentukan Identitas Kebudayaan Di Kabupaten Banyuwangi.

Memiliki minat terhadap kajian-kajian dengan tema Antropologi/ Ekologi Budaya. Selain mengajar di UIN Sunan Ampel Surabaya sampai saat ini masih mengajar di Fakultas Dakwah Universitas Ibrahimy Situbondo yang berada di naungan PP Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo yang merupakan almamater saat menempuh pendidikan di pesantren dan menempuh jenjang sarjana untuk Mata Kuliah: Teori-teori Sosial & Islam dan Budaya Lokal dan Hukum Adat pada Program Studi Hukum.

Melakukan kajian kritis dan penelitian melalui lembaga yang digagas dan didirikan yaitu Institute for Social Research, Empowerment and Democracy (ISRED) untuk Jawa Timur. Selain itu menjadi Ketua Koalisi Kependudukan Kabupaten Situbondo dan Jawa Timur untuk upaya pengarusutamaan penduduk dalam

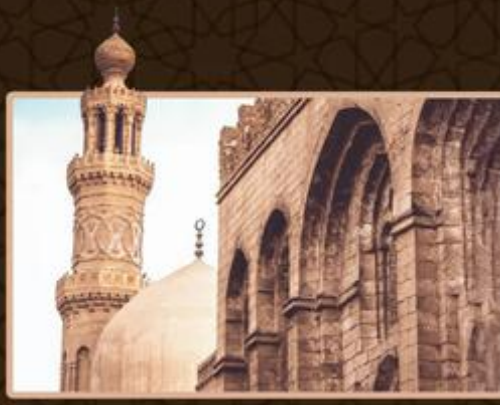
pembanguan. Menjadi Pembina KOPAT (Komunitas Osing Pelestari Adat dan Tradisi), juga penasihat Komunitas pemerhati Boso Osing, GBOT (Gesah Boso Osing Tulen) di Banyuwangi. Bisa dihubungi di moh.isfironi@gmail.com atau 085257643284.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN AMPEL

SURABAYA – INDONESIA

Pengantar FIQH SOSIAL



Fiqh sosial adalah cabang ilmu fiqh dalam Islam yang berfokus pada penerapan prinsip-prinsip hukum Islam dalam konteks sosial dan kemasyarakatan. Konsep ini menekankan pentingnya nilai-nilai keadilan, kemaslahatan, dan kesejahteraan dalam kehidupan bermasyarakat. Fiqh sosial mencoba menjawab tantangan-tantangan kontemporer dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar syariah, tetapi dengan pendekatan yang lebih adaptif dan kontekstual.

Fiqh sosial meliputi berbagai aspek kehidupan seperti ekonomi, politik, pendidikan, dan hubungan antar kelompok masyarakat. Dalam praktiknya, fiqh sosial mengkaji bagaimana ajaran Islam dapat diterapkan untuk mengatasi masalah-masalah sosial seperti kemiskinan, ketidakadilan, diskriminasi, dan isu-isu lingkungan.

Sejumlah tokoh dan ulama modern telah berkontribusi dalam pengembangan fiqh sosial, mengusulkan interpretasi-interpretasi baru yang lebih relevan dengan kondisi zaman sekarang. Tujuan utama dari fiqh sosial adalah menciptakan masyarakat yang adil, sejahtera, dan harmonis sesuai dengan nilai-

Penerbit litnus.
literasinusantaraofficial@gmail.com
www.penerbitlitnus.co.id
@litnuspenerbit
literasinusantara_
085755971589

Agama +17
ISBN 978-623-114-973-2
9 786231 149732